

هو

من الفقير الى الله الغني محمد نصير
بن خضا نقلي التكماني

قد انتقل الى ... من ...
بيد ... الى الغني
... ابرهيم ... عبد الله ...

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر

قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود

الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم

من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على

احوال بعض الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الا

جسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركيبها من

الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث

الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد و

الزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل

المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص

الناعت وهو العرض او لا يكون ولا يحتاج في الموضوع وذلك اما ان لا يحتاج اصلا

او يحتاج لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خرج الواجب تعالى عن تعريف الجوهر حيث

جعل المقسم هو الممكن ظاهر فالاولى كذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا

كما وقع في عبارة الامام لان تعريف الجوهر هو الموجود لا في الموضوع

ومعناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية

وجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته

وفعله اي لا يحتاج في ذاته دون فعله وهو الى المادة وهو العقل او مفارق

عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون

محلا لجوهر آخر وهو المادة اقول في جعل المادة من اقسام المقارن

للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقول او غير مفارق بدل قوله او مقارن

وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم

الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا

في جوهر آخر وهو الصورة او مركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل و

هو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين

الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون

مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر مقوما له ثم اورد تقسيما

لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون

والاول اما ان يكون سبب الوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون

متحيزا وهو الجسم او جزءا منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه وهو

ان يكون مدبّرا للجسم وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا ولا جزء منه وهو العقل

او جزؤه وللموضوع والمحل تسع نسب اكساب وجودا او عدما في العموم والخصوص

قد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مرّ من انه المحل المستغنى

عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد تبيّن في موضعه

ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا وكذا الحال والعرض قد مرّ انه المحل المستغنى

ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة

فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع

هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض

على المحل جزئيا والحال لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل السرعة

والبطوء وليس يصدق كل ما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا

يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل ما هو حال فهو عرض لمكان الصورة

ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية

والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احديهما على وسط و

اختلاف الانواع بالاولوية والمعقول منهما اشتراكه عرضي اختلف العلماء

في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا فاختار المصنف رحمه الله انه ليس بجنس لما

تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف

نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اى لا يكونان محمولين على ما تحتهما

الاوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة

في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من

قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج

الى الاستدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي

الشيء وقد كما مرّ بيانه يكون بيّن الثبوت لذلك الشيء وقد يقال ذاتي الشيء انما

يكون بيّن الثبوت له اذا كان ذلك متصورا بالكنه ولا نسلم ان ما ذكر

من الامثلة قد تصور فيها الماهية بكنهها بل المتصور من النفس هو المدبّر

للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن حقيقتها وهكذا الحال

في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لا يمكن ان لا

يحتاج فيها الى دليل اصلا والثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما

مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجوهر بعضها اولى

بالجوهرية من بعض وكذا انواع العرض بعضها اولى من بعض بالعرضية و

والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له وقد يقال لا نسلم اختلاف

انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد

مرّ ان ما ذكرنا من بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك

لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقع هو عليها بالتشكيك

لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر جنسا لبعض ما تحته

من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين انما ثبتا للموصوفين بهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه ثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما امر مشترك عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يذكر في الدليل على ما استدلوا به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما ذاتيين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر محقق زائد على ذاته هو العرضية اقول انت خبير بانه انما ثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية

فانهما كما عرفت عبارة عن العوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان يكون جواهر فينقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهرية الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ومقوما بحسب الوجود على ما هو شان الفصول مع النوع وما قيل من انه يلزم منه تقوم الجوهر بالعرض فغير مفيد لما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقائق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما يأتي في موضعه فكيف يدعي كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من التضاد العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر قد مر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بين غيرها وآخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك

اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفناء ضد للجواهر
فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا
العدم والعدم لا يكون ضدا لان ضد الشيء لا بد ان يكون وجوديا على ما عرف في المتن
ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء
كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية
او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي
لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا
تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يتصفان بها فان اتصاف
احد المثلين دون الآخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن المثل
الآخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور ليس سوى ما ذكر لان كل امر نسبته
الى ما فيه واحد اذ لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر
وهو يبطل لكونه واحدا بالفرض واما بماهية المثلين او بلوازمها او بعوارض تحل
فيهما وكل ذلك قد بطل لما مر والجواب انا نختار امتيازهما بعوارض والاتصاف
لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في مبحث التشخص
وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب
انه بخلاف العكس اي وحدة الحال تستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض
الواحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا

ان يكون القائم بمحلين عرضين

ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين في الاثنينية الا
كحال العرض الواحد الذي فرضنا قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان في
الاثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز
حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لانا بديهة
لا نفرق بينهما قطعا والتالي باطل فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة
زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة
بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة للاب
والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم
وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين
فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام
عند كل جزئين متجاورين منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الا
نفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد لها من رابط به يصعب التفكيك
وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك
بينهما بل بكل واحد منهما فيكون وحدة الحال فيهما موجبة لتعسر الانفكاك
بينهما واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى
تقدير تسليمه جاز ان تحال صعوبة الانفكاك الى الصاق الفاعل المختار لا الى
عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين

كالثلثة مثلا لا انعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي
هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين
ورد بان للاخر ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة
لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثرة قال
به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث لمجموع الاضلاع الثلث المحيطة
بسطح والحيوة ببنية متجزية الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه
هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالاجزاء ان يكون
العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا كما في هذه الصور
وعاد كرنا يظهر جواب آخر من قول ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين
اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام
المحل والانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء
يصح ان يقال ان كل جزء منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما
الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى
والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام
غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام الحال
بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى
الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه

انما يفرض

انما يفرض في جزء آخر من محله واما انقسام المحل فهل يستلزم انقسام الحال
فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون
المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء
كان الواحد بالتشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء اصلا
من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل
بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما
الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في محل منقسم
ان كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كا
السواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته
المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا
غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في
الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا
الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا
يمكن ان يوجد في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب
انقسامه اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من
اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال ما

فى المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شئ منه حالا فى شئ من اجزاء ذلك المجموع

كما فى الصور المذكورة لكن الامام فى الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ويكون

الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة فى الخارج اقول ان البديهة

لا تفرق فى ذلك بين الامور الموجودة فى الخارج والاعتبارية الموجودة فى نفس

الامر فكما جاز فى الاعتبارى شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز فى الخارجى ايضا لكن

يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير شيئا قطعة من جانب قاعدته لزم

ان ينعدم النقطة التى على راسه لانعدام محلها الذى هو مجموع المخروط ويحدث نقطة

اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم

سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقاط

لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع

فى وجودها وعدمها وعدمهما الا ان هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور

فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتبارات

المحضة بل من الاعتبارات التى فى نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات يتصور فيها

الكون بعد ان لم يكن كالعمى حيث يتصف الشخص به بعد ان لم يكن اعمى و الموضوع

من جملة المشخصات اى العرض يحتاج فى تشخصه الى موضوعه لوجهين

الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه فى تشخصه وهو مستغن

عنه فى الوجود ايضا لانه مكتف عنه بموجده اولان التشخص مفتقر الى الوجود

فلو افتقر الوجود الى موضوعه فى وجوده يلزم افتقاره اليه فى تشخصه ايضا بالواسطة

والمستغنى عن المحل فى الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا

هف اقول فيه نظر لانا لا نسلم استغناءه عنه فى الوجود وقوله لانه مكتف

عنه بموجده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع

فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك

لا يفيد لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى

الوجود ممنوع فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الآخر الثانى ان

تشخص العرض ليس لماهيته ولا للوازمها والا لانحصر نوعه فى شخصه ولا لما حل

فيه والا دار لان حلوله فى العرض يتوقف على تشخصه ولا للمنفصل

لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على

السوية فكونه علة لتشخص الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله

فان قيل يجوز ان يكون له حال هو محل قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الحال

ويرجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واقول للقائل ان يقول لم لا

يجوز ان عرض محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق

علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا جائز عند الحكماء فلا يلزم كون المحل

علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه اقول

ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور فقوله

لان حلوله متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلوله
بما يحل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها متوقف
على ذاتها لا على حلولها فلا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما عرفت
وايضا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السوية لجواز ان يكون له نسبة خاصة
الى هذا المعين سيما اذا كان الفاعل مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض يحتاج في نوعه
في تشخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض
لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع
متشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا متشخصا
خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا في موضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا
الموضوع المعين من حيث هو وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج
عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعا متعددة
كل واحدة منها لذاته يوجب تشخص العرض لواحد فاذا زال احدهما وزال سببه
وحصل الآخر لحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ولم يتعدد ولا يكون المتشخص فيها
امرا مبهما بل كل من المعينات فان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد
شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى
حيز لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى

متشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى
هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم اذ لا يبقى حاجة الجسم الى الحيز انما هي
في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده او تشخصه كما في العرض فلو انتفى
الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول
باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز
مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده
المتشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فقط
هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض
عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها من
اللوازم لا في وجوده او في تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع
مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز المعين مشخص للجسم وما يرد عليه مشترك
فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع
المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا
نشاهد ان الجسم المتشخص قد يفارق مكانا الى آخر مع انه هو ذلك الموجود المتشخص
فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين
وجريان دليلهم في الحيز ممنوع فان دليلهم في الحيز يقدح باختيار ان تشخص
الجسم بمادته واما عن المنع فبان المراد بالمشخص اعراض مكتنفة بالمتشخص

او امور متعلقة بها حصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة ه
للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا وقد
مر ذلك في بحث التشخص فلا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص
جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي آخر واذا انتفى ذلك
الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه الشخص
ثم اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه
ممتنع والحكماء على انه جائز بل هو واقع واختار المص مذهب الحكماء فقال وقد
يفتقر الحال الى المحل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما عارضان اولا للحركة
وبتوسطها عارضان للجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة
الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة و
الانحناء فانها اعراض متعلقة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض
قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان النقطة هو الخط والخط
هو السطح لا الجسم ولما حكم المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولم يسلم
من الجواهر الا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة
والانحناء على تقدير كونه وجودية انما يقوم بالجسم والسرعة والبطوء
ليسا عرضين زائدين على الحركة فانهما … الحركة لم يتخللها سكنات
اقل او اكثر باعتبارها يسمى سريعة وبطيئة ولو سلم ان السرعة والبطوء

ليس

والبطوء ليس لتخلل السكنات فحقيقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء
ما تدان الى الذاتيات دون العرضيات وهما من الاعتبارات اللاحقة للحركة
بحسب الاضافة الى حركة اخرى بقطع المسافة المعينة في زمان معين اقل
او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السرعة بطيئة بالنسبة الى
الاسرع وبالعكس فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة او البطوء قائم
على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز
بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام
عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة استحالة
قيام العرض بنفسه ومع قيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك
الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال
ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وعورض في القيام والعرض على الوجهين
بان الشيء لا يعني قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين
بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن مهيته ذلك الاختصاص
معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه ان الاول
ان التحيز صفة للجوهر قائم به مع ان التحيز تبعا له والاولى ان الشيء بنفسه
ان قلنا بوجود التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز فقد اشترط قيام
الجوهر بالجوهر واعتراض اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بعد

بتعدد الجزء القائم بالجوهر فيكون قيام كل جزء بجزء وما يقابله من جزء آخر بقبله
وهكذا الى ما لا نهاية له والثاني ان اوصاف البارى تعالى قائمة به من غير شائبة
تجزي في ذاته وصفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه يجوز
قيامه بالحال فيه لجواز ان يكون المختص الثابت فيه هي بعض الاعراض بان يكون
عرض نعتا للعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة والبطوء للحركة ولا وجود
لو شئ اي شئ اشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها
موجودة لكن لا بالاستقلال بل بتبعية او يثبت حقيقة الجسم الطبيعي
وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلاثة واراد بالابعاد الثلثة خطوط
ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة واكدوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه
خطوط كذلك وانما اعتبر الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن
موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين ولو كانت
موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد
لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول فيه ان
المشهور قيد العرض حيث قيل جوهر يمكن ان يعرض فيه الابعاد الثلثة
ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل يمكن الاستغناء عنه ايضا
احترازا عن الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر
ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور

لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه لا الاحتراز عن السطح
على ما قيل الاحتراز عن الخط بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية
في الجهات الثلث خرج به ثم الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام
او مركب وهو الذي يتألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير
مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام والا فيكون جميع الانقسامات حاصلة بالفعل
في اجزاء لا تتجزى اما ان يكون متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وقد مر ضعفه
وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شئ من الانقسامات حاصلا بالفعل
او يكون بعضها حاصلا بالفعل دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل
اصلا ولا يكون فيه شئ من الانقسامات حاصلا بالفعل بل هو واحد في نفسه لكنه
مع ذلك قابل للانقسام الى غير النهاية وهو مذهب جمهور الحكماء واما ثانيا وهو مذهب
محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني يعني ان يكون بعض الانقسامات
حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شئ
من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في جهاته الثلث والا لكان جسما فيكون المركب
منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام
في جهة واحدة فقط كالخطوط الجوهرية متصلة في حد ذاتها او قابلة في جهتين فقط
او منها او من بعضها مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد
واختار المصنف مذهب الحكماء وابطل الجزء الذي لا يتجزى واشار الى وجوده مطلقا بقوله

جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظاهر ومذهب محمد الشهرستاني انه قابل لانقسامات وهمية

الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع المنازعات العقلية ايضا دون ما يدل على امتناع تركب

الجسم مما لا يتجزى اصلا وينبني على امتناع تركيبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط

وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين

فالمقصود اثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدأ به وقال

الاول في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على وجوب استحالته مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد

ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه

جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة القدام وكذا ما يحاذي

منه جهة القدام غير ما يحاذي منه جهة الخلف فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما

في الجهات الثلث لانه لما يحاذي منه الجهات الست هو الطرف الخارج منه فلو لم

في الطرف الحالة فيه لا في ذاته فلا يلزم انقسام ذاته قلنا هذه الاطراف ان كانت

داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا وان لم ... طرفه الفوق غير ما يحاذي طرفه

الفوقاني وان كان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الاخر ...

فلا بد ان ينقسم في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما وهو محال فهذا الدليل كما يدل

على استحالة الجزء الذي لا يتجزى يدل على استحالة الخط والسطح الجوهريين والاستحالة

وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على ...

الخط والسطح العرضيين فانهما غير متحيزين بالذات ... المكان والبعد ...

باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما له المكان والثاني من الطريقين

ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله

الجزء المتوسط يعني اذا وضع جزء بين جزئين بحيث يتلاقى الثلثة فلا بد ان يحجب المتوسط

الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون ... طرفيه قطعا والتداخل محال والا

لم يفد التاليف زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام

الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فيعرض في الوسط

شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض والحركة لو وضعنا على طرفي المركب

من ثلثة يعني لو فرضنا جسما مركبا من اجزاء فردية ثلثة كانت او خمسة او سبعة

او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التوالي وفرضنا تحرك كل

منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد ان

يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على

الطرف والاخر باسره على الوسط وانقطعت احدى الحركتين فلا بد ان يكون

من الوسط مشغولا باحدهما وشيء آخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه

قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد

من الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الثلثة

باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وبهذا ... لا يبقى ... لم يلزم من وجود الجزء الذي

لا يتجزى وحده ... معه من تركب طاقة من اجزاء ... تحرك الجزئين

على الاستواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد
مر فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه
او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا ولا يلزم الاجتماع فيما نحن بصدده محال
قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته وايضا
[illegible] لو فرضنا مركبا من اجزاء شفعا بعده كالستة او [illegible] وفرضنا
على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة
على الاستواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا فالمحاذاة وموضع
المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان
يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة فلا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين
بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعض الآخر على بعض من الوسط
الآخر فيلزم انقسام الجزء من المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ايضا
الحس يكذبه [illegible] لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اشار الى ان ما يلزم
هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك
الرحى كما اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك
الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الاسفل من الخط وهو
على الطوق العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الاسفل [illegible]
من جزء كان الجزء اسفلها ان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافة [illegible]

الجزء [illegible]

الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من
مسافته فان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز
وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان
سكن الجزء الذي يلي المركز حين تحرك الاسفل لزم انفصال الجزئين وكذا الحال في
سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على شكل دوائر محيطة بعضها ببعض
وينفصل [illegible] اجزاء الخطوط [illegible] من مركز الرحى الى الطوق العظيم [illegible]
جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه فقالوا ان الرحى تتفكك على شكل
دوائر كما ذكرنا لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ويتم الحس بذلك
[illegible] الازمنة التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك وتخلل السكنات
سكون المتحرك فاذا فرضنا مثلا ان فرسا سار جريه من اول النهار الى منتصفه
[illegible] الشمس [illegible] ربما تعدو [illegible] حركة
الشمس [illegible] مسافة مساوية [illegible] ولهذا [illegible] ان تحرك الفرس جزءا او
يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان
المسافة التي قطعتها [illegible] فوجب [illegible]
يوجب انقسام الجزء والثاني يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس
يكذبه [illegible] الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها [illegible]
[illegible] سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته

فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقطعوا اقول من ان يرى

تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس كونه اصلا وانتفاء الدائرة يقتضي نفي

الجزء انتفت الدائرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى وان امتنع

جعله دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان ما له عرض على الطول

بالاجزاء التي خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع

ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر

اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها

لمساواتهما فيما القاينة دائرة اخرى كان حكمها حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة

كباطنها وباطنها كظاهر المحاذي لها لانطباقه عليه وظاهر المحاذي لها كباطنه فيكون

ظاهر المحيطة كباطن المحاط بها اخرى هكذا نجعل الدوائر محيطة بعضها ببعض الى ان ينتهي

بعضها الى ان يبلغ دائرة مساوية لمنطقة الفلك الاعظم فلم يزد اجزاء هذه الدائرة

العظيمة على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى

ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجزء الملاقي بعضه بجزء

التي لم يتلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطي امر الدائرة وان

الدائرة المحسوسة شكل مضرس فكيف بدائرة حقيقية فايد ذلك بان شرط الحد

الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به مما يمكن للقوة الحاسة ادراكه

اذ لم يمكن كيف لم تنتقل القوة الحاسة على ادراكه فلم يكن عدم ادراكه دائرة

كالآلات المشوفة جدا فاذا كان التفرس محيط الدائرة

تجاوز التفرس عن الحد الذي هو شرط الاحساس به ولم يدل ذلك على

واقول المبني ان هذا التفرس لو كان صغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان

مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض

قائم بالمنقسم باعتبار التناهي لما قام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى ورد

ما الزم القائلين به من المفاسد التي الزموها اراد ان يشير الى جوابه حججهم

الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الزاوية كما سيجيء بعد هذا

الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المطلوب وان كانت عرضا فالمحل

ولا يلزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما

واذا لم ينقسم محلها يلزم المطلوب والجواب ما سبق من ان انقسام الحال

بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وذلك

النقطة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة

بل هو من حيث متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا

جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لا وجود لها في الحال اذ لو لم يكن لها

وجود في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدوم

فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخلو اما ان يكون الحركة

الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لم يكن

من ان انقسام احد جزئيها على الآخر بالوجود لكونها غير قار الذات فلم يكن الحركة
التي فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود منها
احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في
الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة في الجزئين ولما كان المسافة التي
وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب
ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله الماضي
والمستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان
في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي
من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا
في الحال والماضي من الزمان والآن تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة
تقريرها ان الآن اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود
فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان
معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم
والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود
فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف واذا كان الآن موجودا
غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة
فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي

مطلقا

مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا
بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لان وجود
الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في زمان الماضي او في الحال او في المستقبل
والاخيران ظاهرا البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر
او يكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا
وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال نفسه ليس موجودا اصلا
وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما
الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما
ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة على
المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا وهذا
من قبيل الجهة هكذا لو لم يوجد الحركة الحال لم يوجد اصلا لان الماضي
كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا
وجود لها في شيء من الازمنة والجهة الثالثة هكذا لو لم يكن الزمان موجودا
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو
حال فلا وجود لهما ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان
الحركة بمعنى التوسط موجودة في الحال لكنها ليست منطبقة على المسافة
اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة

جدا فليس هناك حركة مركبة من اجزاء لا يتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخا
منطبق ... في الخيال غير موجودة في الخارج منطبق على المسافة منقسم
مثلها الى اجزاء لا ينتهي الى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو ثبت
الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة فيه انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء
الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه فبطلان
لاثبات الجزء وتركب الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى
... متصل بالاول فاما ان يتصف بالحركة حالكونه في الجزء الاول وهو
باطل لانه ح قد ابتدأ الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني يتصف بالحركة
بالحركة هناك فلا توجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يتصف بالحركة
حالكونه في الجزء الاول لكنه يتصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني
حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني
فاذا حصل المتحرك يوصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان
الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف
فيه ايضا بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا
يكون موجودا اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني
النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي وتركب الجسم منه الا انه لزمه
ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ...

فيما يتعلق بلزومه بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل
جسم قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ولما كان ان حصول
الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى
حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة با
بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام يمكن
في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلا في
الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام
فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور
في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم
والرائحة وغيرها من الاعراض فان منها يكون والاعتمادات
قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتمادات
والالام واللذات وما اشبهه فكلها اعراض لا دخل لها في حقيقة
الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات
والكيفيات الملموسة كالحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام
جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف
مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت
وتداخلت صارت الجسم الكثيف بلونه مع تقدم من صفات
كثيفا

اجزائه وينقض به قوله كل جسم مؤلف
مما اجزاء لا يتناهى ع

من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع
ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات
الثلث متقاطعا امتداداته على زوايا قائمة فبالضرورة يكون جسما
مع تناهي الاجزاء فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد ممتنع وجوده على الانفراد
ولا يكون وجوده الا في ضمن الجسم وكل جسم مركب من الجواهر غير متناهية قلنا
نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم فان قيل قد سبق انها و سيجيء ايضا ان
النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من
الاجزاء التي فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها
في بعض فلا يحصل منها جسم قلنا لا يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم
والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة
فنفرض الكلام في تلك الاجزاء التي هي هيهنا شيء وهو انه يقول كل واحد من
تلك الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه
بانه انما وقع القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم
انقسامات غير المتناهية كما مر آنفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير
المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل ولا مرية ان المتداخلة
ليست من هذا القبيل لاتحادها في الوضع فلا يفيده فرض تناهيها و
ونقض ثانيا التصحيح الى التناسب يعني لا نسبة المتناهي لجزء الى حجم

هذا الجسم له حجم متناه فان اجزاءه متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه
لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولم يلزم انه يجب ازدياد
الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة
الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى
المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام
مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
النظم والتأليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة
الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون
النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب التي توجد
للمقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها في الاعداد لانه نسبة عددية
واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض موجبا
المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في نفسها والا لم يتصور
حجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية وكان
انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف
كنسبتها كنسبة احادها الى احاد الثاني بالضرورة وما قرره انه يمنع ما قيل
من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص
المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة

ويلزمه عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا
قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولو تخلل السكنات
بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال
قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية
ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون
المتحرك لانهم يلزمون تخلل السكنات قال ولا يجعل عدم لحوق ال
السريع البطيء تقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت
مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لا
امتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها والا
قطع بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد
قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا يتناهى فامتنع
قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا تو
توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة
مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن السريع قطعها
في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا والضرورة
في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا والضرورة

اورده

والضرورة قد قضت ببطلان الطفرة ولا يخفى ان العقلاء لما هذا الالزام على النظام
التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها
دون بعض ولما قرر هذه الحجة بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانه يطلب
بانه تالو بحكم في القول بتفكك اجزاء الرحى وقد التزمه ومن شواهد الحس
ببطلان الطفرة انا لو فرضنا خطا اسود في عرض ان يبقى خلاله اجزاء
بيض وليس فيه الا فرد لا جزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عنه الحس
لان الاجزاء السود اقل من الطفرة وشيء منها الا نسبتها اليها لكونها غير مرئية
فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض والاحساس لا يميز هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول
لان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كما ان الزمان المتناهي
مشتمل على اجزاء غير متناهية فتنقسم اجزاء المسافة والزمان معا ويكون قطعها
فيه وهذا كان المسافة متناهية حيز عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية
ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها
ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان
المتناهيين قابل الانقسام الى غير النهاية فان قيل المبتدي لا يخلص بالقول
بتناهي الاجزاء كالاستعداد ثبوت ذلك الجوهر فيما بين كل طرفين من اطرافه
فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل استعداد لغير ذلك
ليس يكون الا متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية
انما يكون كان بالضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم

ان الجسم يقبلها لو كان استعداد يفرض فيه وانّ ما خلا دفع لجحود النظام
برهان التناسب حيث قال لم لا تجوز ان تنتهي قسمة الجسم الى الجسمية الاجزاء الى
الاجزاء فلا يكون كذلك لو لم يتخلل بعض الاجزاء بعضها ان النقض يقتضي
بطلانه نفسه فان حاصله ان الكل ليس اعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم
مما لا يتجزى وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل فيه وقد
امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات
الغير المتناهية بمعنى انها لا تنتهي الى انقسام الا حد يقف عنده ولا يقبل
الانقسام بعده كما زعم الشهرستاني والآمدي وجود الجزء لا بمعنى ان تلك
الانقسامات التي لا تتناهى يلزم ان يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج او في العقل
مفصلة فانه مع عدم لزومه لو خرجت الى الفعل لتركبت تلك الاقسام
التي لا تتناهى او لزم ان يوجد منها لجسم متناه المقدار مع انه يجب ان يكون
فيه لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس
ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع انه لا يوجد ما لا
يتناهى في الخارج مطلقا عندهم اراد ان تاثير القدرة لا يمكن ان يصل
الى حد لا يمكن ان يتجاوزه الى مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن
وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد
الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اشار اليه من مذهب الحكماء وهو
ان الجسم متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا نهاية ثم ان القسمة اما ان توجب

انفصالا

انفصالا في الخارج اولا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر
والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصل بالنفوذ فيه
والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي اما
بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية وهي فرض الشيء قسمة وهمية و
وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب
التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير
سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين
اي مستقرين في محلهما لا في القياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق
او غير قارين اي غير مستقرين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كما
كمماسين او محاذيين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف
عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل
السواد يجب ان يكون مغاير المحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يلاقي
من جسم يجب ان يكون يغاير ما لا يماس ويحاذي منه جسما آخر والحق انها لا
توجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع
ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير
بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك
الاعراض عاد الى الحالة الاولى فصار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك
لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب ملاقاة

ماذات المتحرك حدودها انه يعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها

عند انقطاع الحركة وما ذكره من المغالطة فانما هو بحسب العقل لا

بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكره من الادلة لا يدل الا

على ان كل جسم قابل للقسمة الوهمية فان كان جزء لا يتجزى او ما في

حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل

للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها

يعني اما بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجرد هما

بل بسبب اختلاف عرضين قارين تحدث في المقسوم اثنينية تساوي

اطباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز على الجزئين

المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين

اعني الجزء الذي فيه والجزء الخارج الموافق له في الماهية من الانفكاك والتلاقي

للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الا

الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام

البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث

غير قابلة للتجزي بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع

تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه

بالحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي الا الانفصال الوهمي والجسم الذي

يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل

المص ولما كان هذا مظنة ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما

يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين

اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني

ان ذلك المانع لا يكون لازما للماهية للجزئين المتصلين المفروضين في

الجزء المقسوم واما والا انحصر نوع كل ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد

منه شخص اخر لكانا متساويين في الماهية فكان كل واحد منهما قابلا للانفصال

الانفكاك الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع لازما

بل عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا

يقتضي الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا قيل هذا

الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم

الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة وانت خبير بان مبناه ليس الا على هذا

انحصار النوع في الشخص اذ لو لم نحكم بتحقق الجزء الخارج الموافق في الماهية فتم

الدليل بناء على تقدير تحقق الخارج الموافق في الماهية لعل تحقق احدها

مانع من ذلك القبول او تحقق الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا

للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط

واجيب بما مر من ان المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع

القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي متصل واحد لا يبنى

جزئه مفاصل واجزآء بالفعل كما هو عند المحققين قبل الانقسام الوهمي والانفكاك
ايضا الى ما لا يتناهى وقد ذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل
قائم بذاته غير حال في شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط
لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه
مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث
قبوله للصورة النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المصنف هذا
المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر
آخر يسمى بالهيولى وقد بدء ما احتج به على ذلك بعد تحريره عن الزوائد و
والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم وورود الشكوك
لا اثبات ذلك الجوهر المتصل في ذاته التي كان بلا مفصل اذا طرء عليه الانفصال
انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء آخر
مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك
الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم
بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه
واجاب المصنف عنه بقوله ولا تقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبول الانفصال
ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل وجمعها لا الى ما لا نهاية او
لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا نهاية لها

لان الجسم

لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة ذلك الجسم
وهو حج لاستلزامه ان يكون الشيء الواحد بالتشخص في آن واحد في مكانين
واما غيرها وح ان كانت مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل
لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة فيكون تلك المادة ايضا حادثة على
هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية
وهو التسلسل وايضا اذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره
المتصل بذاته وحدث مادتان للجسمين المتصلين بحدوث جوهر
المتصلين فيكون ذلك اعداما للجسم بالمرة لا بجزء جوهره المتصل بذاته
وحده للجسمين آخرين من لا شيء فهو مع بطلانه يبطل مقصودهم يعني
اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم
اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا
تنتهي عددها الى حد يقف عنده كما عرفته في الانقسام فلا بد ان يكون تلك
المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل
الانقسام الى مرتبتها ولو اجيب بان المادة تتجزى هو عند الانفصال وهو عند
الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال
الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين
بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك
لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه

مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه
واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المنفصل
المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها
اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون جوهرا قطعا لان المتصل
الواحد حال الاتصال والمتصلين حال الانفصال يكون جوهرا قطعا
ويسمى الهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية
والجسم المطلق مركب منهما او الصورة الجسمية قد يسمى جسما لانها
الجسمية بادى الراى فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث
لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عبارة عن
ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نسلم انه ثبت بالادلة
انه كونه متصلا بمعنى اخر فان الادلة انما دلت على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل
لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان اى زائدان
على حقيقة الجسم يتواردان عليه فلا نسلم ان الجسم عند طريان الانفصال
عليه يعدم ذاته وانما يعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور
قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا بحيث يفرض فيه الابعاد الثلث
فلم يكن جسما لان قابلية الابعاد الثلث لم يكن حاصلا له على ما هو
المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان الانفصال عليه

جسما بل يعدم جسميته ويحدث جسمان آخران اقول القابل للابعاد الثلثة
بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي
انما يتصف بالقابلية بالعرض بتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي والجسم التعليمي
عليه الانفصال بعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال
ويحدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال
وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي
عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد
متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة
واحدة ومع الصورة المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة
الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل يعدم عند الانفصال و
يحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة
باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي
يعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو
موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نسلم ان الجسم
اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلث غاية ما في الباب انه كان
قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قابلين كل منهما
قابل للابعاد الثلث فالحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرء عليه كثرة ثم
حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم يعدم قطعا كما يقولون ان المادة الشخصية

انكار انعدام الجسم الواحد مع وصف الوحدة الى بيت الامور المنافية الى المحسوسات بانعدام وحدته كانكار البديهيات

هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول الجسم

شخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة واعني الانفصال

غاية الامر انه لا نقول ان الجسم حينئذ شخص واحد بل اشخاص متكثرة وان قيل اذا

كان هناك شخصان كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من المائين تشخص

به متميز عن الاخر وقد اصبا في كوز بحيث تقع بينهما الامتياز وبعد

تشخصهما اى بعد ما بان به تشخصهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة

هو بعينه عند الوحدة لم يعدم فقد قلنا المجموع ذلك شخص ما به تشخص به

امتاز عن سائر المياه وهذا التشخص قد يزول عند ذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة

هو بعينه عند الوحدة لم يعدم قطعا انما زال التشخص الحرى به امتاز كل من المائين

عن الاخر وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصفة بالكثرة فان قيل زوال هذا

التشخص كذلك مقصود لو عيلوا و انعدام مجموع المائين بعد بعدم انعدام

تشخصه الذي به امتاز عن الماء الاخر فيتعدم المجموع ايضا انعدام الكل

بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين بدون تشخصه الذي

به امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو ما

في حالتي الوحدة والكثرة بل انما هو مقوم لشخص كل من المائين وذلك الذي

هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب من معروض هو

جوهر الماء وعارض به امتاز الماء عن الاخر والمعتبر في تقوم المجموع هو

دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبعه

حصوله فيه عند الخروج على اقرب الطرق بين اقطار الابعاد بينهما و ذلك لانه

لو خلي الجسم وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه

عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان حينئذ اذ لا يمكن جسم لا في مكان

ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك

المكان مستندا الى امر خارج عنه لان المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية

المشتركة فالحق قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون

والطعم والرائحة وغيرها من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر

الاعراض كان مثل الاكوان والاعتقادات واللذات والالم وما اشبه ذلك

لا من الاعراض لا دخل لها في الحقيقة الجسم وفاقا واما الاضواء والالوان و

الطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة

والبرودة وغيرهما فعنده جواهر بل اجسام حيث صرح بان كل من ذلك

جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة

اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم من

مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا فرضنا اعمدة

ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما

في الجهات الثلث متساويا امتدادا انه علي زوايا قائمة فيلزم ان

يكون جسما مع تناهي اجزائه وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء

لا يتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد ممتنع وجوده

لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الحاصل انه لابد فيه من مخصص وهو

المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان

منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك المكان

باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير الفاعل فيه

ان كان من الامور الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه

يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم

يكن منها اي من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين

من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم تعين ذلك بتعين الاختيار واجيب بان تخليته

الجسم مع طبيعته لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب

او باختيار وفرض هذه الحالة اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات

التي لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او غيره اختيارا او ايجابا

فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل

في وجوده من تتمة فرض وجوده كما فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه

عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك

الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر

لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم عن جميعها

كما صرح به الماتن في شرحه للاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في

او جعله اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان او في التاثير في حصول الجسم

في مكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض

خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن

تحقق التاثير في وجوده بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده

فان وجود هذا اللازم من تتمة وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه

وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها لا يجوز ان يكون محالا

بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب

نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع

الثالث ان النقض باجزاء العناصر فانها لا يقتضي مواضع معينة بل يقع في

امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء

وربما استقر في جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها وقد يدفع عن الاجزاء البسيطة

من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلياتها فلا يبقى اجزاء موجودة

لها عن طبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة التي هي اجزاء من مكان العنصر

الغالب دون اجزاء اخرى منه لا مدفع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى

بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط

والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا حركها قاسر لتوجه الثقال

منها الى مركز العالم والخفاف الى محيطه ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء

الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية فان ثبت.

وقال ثابت بن قرة ليس لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور
ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه ولذا لو رميت مدرة الى فوق
فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى الكل الذي يجذبه لعلة الجنسية
لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل
كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا للطلب الاخر حتى يلتقيا
في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس
ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لا يرتفع ذلك الحجر اليها الطلب الكل
العظيم الذي هو شبيه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم
ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى البعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها
ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد
كل جزء لاجرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب
الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانها هذا فلزم من ذلك استدارة الارض في
كليتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المصنف ان المكان
هو البعد لا السطح على ما سبق كان عنده لكل جسم مكان حتى لمحدد
الجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في حيز ومكان
واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم المحوي فليس المحدد
عنده في مكان اصلا وان كان له وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام

اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد ما تقتضيه الطبيعة لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد
الاواحد اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا اما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم
اذا كان في احدهما وخلي مع طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه
الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الاخر
حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه
فلولا عدم الطلب للمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح
في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا
لمكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما الاعلى سمتهما بالقسر
ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له
فالمكان الطبيعي واحد او لا وقوع الجسم لا على سمتهما مع التوجه
اليهما معا لا يجامعه كون الجسم مخلى لطبعه فلعل منشا الاستحالة هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان
الغالب او ما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة
البسائط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج
به الى مكان زائد على مكان البسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة
البسائط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل الى
اماكنها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول

اليهما معا وهو محال او لا يتوجه او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا له او يتوجه

فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه والامكان الغالب

فانه يقهر باعداه ويجذبها الى مكانه فيكون الكل داخلا وطبعه طالبا لذلك

المكان واعترض عليه اما اولا فبان للمتساوي البسائط الواجب عن المكان

الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يبقى اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون

ذلك المكان طبعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب

من امكنتها او تفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه

بسائطه يجب فوق الميل الى اماكنها الا يكون ذلك المركب في مكان لم تتساوى

الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان بسيطة من بسائطه فيغلب ذلك

البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز

ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب

وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذا له شكل طبيعي ايضا وذلك

لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد واحد او حدود لوجوب تناهي الابعاد

كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل

الا تلك الهيئة ثم تلك الهيئة لا تخلو من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا

فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل متوقف على تناهي الابعاد

ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة

ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان

ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات

الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائلين بانه البعد

فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو هو بخلاف تناهي الابعاد

فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو هو والواسطة اذا لم تستند الى

ذات الشيء ولم يكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته

وهو ظ او يلزمه ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة

وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول

بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف

على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان

الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط

واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا

وكل شكل سوى الكرة فيفيد افعالا مختلفة فان المضلع مثلا

يكون جانب منه خطا والاخر سطحا والاخر نقطة واعترض عليه بالمنع

والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد

في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات

مختلفة يصدر عن الفاعل بحسبها في القابل الواحد من جميع الجهات لا

يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط الا

لا يجوز ان يشترك في الشكل لان اشتراكهما في الشكل يستلزم اتحادهما في

الطبيعة كما ان اختلافهما في الامكنة يستلزم اختلافهما في الطبيعة واجيب

بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم

اتحاد العلل فان قيل الاشتراك في المعلول الذاتي يستلزم الاشتراك في العلة قيل

الا ان لا يستلزم الاختلاف فيهما فانه كما يمكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة

كما يمكن استناده الى الطبائع المختلفة فلم حكمتم بان الشكل طبيعي حيث ان عروض

الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير مستند الى الطبائع فلا يبعد استناد

الاشكال اليها نعم الشكل المطلق ويمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون

الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة

النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست كرية لما فيها

من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه

وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فتشلمها

جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا

جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لهتك الخروج

عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل

الكري كما وعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة

للشكل القسري المانع عن الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية

القسر ...

لشيء وما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل اجيب بان الطبيعة

اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا

فهذا الاقتضاء الثاني تابع للاقتضاء الاول ومؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن لما

ازال القاسر الشكل الطبيعي وبقيت الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل الغريب القسري

ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك وثانيها

ان الافلاك المكوكبة فيها نقر تركز الكواكب المختلفة الاقدار المباينة للمقادير

النقر وبالوضع ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون اخر

وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف مع الطبيعة الواحدة

واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور

متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية يقتضي كرية شكله

لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى يختص بها

كوكبا وتدويرا وخارج مركز فيلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة

او متمم مختلف الثخن فان قيل حصول الصورة المختلفة لا يكون

الا لاختلاف المواد او لاختلاف في استعدادات مادة واحدة ولا يتصور

ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط

مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى

القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتداوير

والمركز وهو ممنوع وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع

فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصور للفلك صور متعددة هي مبادي افعال
مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وثانيا
يدفع الاول بمنع استحالة فان صور العناصر فيكون باقية في المركب وقد حدثت
صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر
هناك صورتان نوعيتان والثاني بان محض تركيب القوى لا يكون لجزء من الجسم
قوة لجزء آخر منه قوة الجزء حتى اذا كان له جزء فاني كان له قوتان ولا في الامر
في الفلك كذا اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه
والثالث بان كل صورة يعرض في البسيط قوة واحدة نوعية في مادة واحدة
فلا يقتضي الاشكال مستديرا وثانيها ان القوة المصورة قوة طبيعية محصلة
لاشكال الاعضاء عندهم فمحلها اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة
فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان
مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما
ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون ايضا مجموع كرات واما
يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاشكال
كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائعها ايضا
ما يمنعها عن ذلك واجيب بان القوة المصورة ان كانت بسيطة
ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل
القوة في المركب في محلها في واحد واحد وكلاهما ممنوع لانها اذا كانت مركبة من مركب

يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب
فعلا واحدا فاعلية واحدة واحد واحد وذلك ممنوع والمعقول من المكان البعد الذي هو
موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية وانه
يتحرك الجسم هنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يتقدر له بنصف
نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا شي
شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان المقصد المتحرك
في الحركات الطبيعية اما الثقال فالمركز واما الخفاف فالمحيط وكلاهما موجود
واما في الحركات القسرية والارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام
التي فيستتبع حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج
فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح
من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة
الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح
فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج
وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ موهوم وكذا التقدير
بالنصف والثلث والربع الى غير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة
والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكان مع انه يلزم
ان يكون امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا

حاصلة بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كا
كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين
او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا لاستحالة الجزء وما في حكمه
ولا يجوز ان يكون حاويا للمتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون
مماسا للسطح الظاهر من المتمكن من جميع جهاته والا لم يكن ما لياله فهو السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو
ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان
بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما
على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون
امرا موهوما يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم
واما ان يكون امرا موجودا فلا يجوز ان يكون بعدا ساريا قائما بالجسم لما يلزم
من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون
جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فهو
جوهر متوسط بين العالمين اعني جواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية
والاجسام التي هي جوهر كثيفة فح يكون الاقسام الاولية المحتملة
ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون
ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة

ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا ابطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان
الاخران ومتى ابطل احدهما ثبت الاخر بالضرورة واختار المص
ان المكان هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس
كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون
باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد
الممتد داخلها لا السطح الباطن اذ هو عينها وايضا ان الناس كلهم يقولون
ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان السطح قد يكون
فارغا وقد يكون ممتليا وايضا يحكم الذهن بان الجسم هنا او هناك
لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة
وهو الحال في الجسم ومانع مساويه ومنه مفارق عنها فيه الاجسام
ويلاقيها باعماقها وينطبق عليها بحيث ينطبق على بعد المتمكن وتحيزه ولا امتناع
للخلو عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها
ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل
البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي
الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب
ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز
دخول العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان

ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المكان
ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز
التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع
التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد
اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد
في جهة او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين
فقط كالخطوط تمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح تمتنع
تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد
في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا
حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه باسره فلم يتصور احدهما في
خال عن الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط فذلك هو التداخل
وبان ما له حجم وعظم اذا لاقاه نظيره في الجهة التي اتصف بالعظم كان مجموعهما
اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام
الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى
اذ ليست متقدمة الابعاد وكذا الصورة الجسمية فان انقسامها الى
من المقدار لكنهما صارت لازمة للمقدار الحاصل ان امتناع التداخل انما هو
لاشتمالهما على التداخل باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا

عظم جه

لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها فيها
عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل مطلقا في الابعاد سواء كانت مادية
او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك العقل في ان هذا البعد
الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا البعد المشار اليه بانه
ليس الا الواحد عليك لكن ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو واحد
في الحقيقة او اشخاص متعددة اقوى فيه نظر لان للقائلين بان المكان
هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق
على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بانه ليس هاهنا
الا شخص واحد يعارضه مع البرهان ليس مقبولا لا يحمل على ان
بحسب الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان هاهنا موجودين
احدهما الهيولى والآخر الصورة وظهر وجه آخر منها انه لو كان هو البعد
فلا يخ اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان
فيلزم ان يكون للمكان مكان وينتقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة الى غير النهاية
وهو بطريقه ابطلناه ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من
جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم
ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها اولا لكونه

الاصوب ان يستفسر ويقال ان اراد بكون البعد منافيا لقبول الحركة كونه منافيا لقبول حركته فالملازمة ممنوعة لان الجسم منافيا لقبول حركة البعد الذي هو مكانه لا كونه منافيا لقبول الجسم الحركة فلا يلزم ان يمتنع حركة الجسم وان اراد كون البعد منافيا لقبول الجسم الحركة فالمنافاة انما يلزم اذا كان البعد الذي هو المكان متحدا مع البعد الذي هو القائم بالجسم في الماهية حتى يلزم من عدم قابليته لذاته الحركة عدم قابلية البعد القائم بالجسم الحركة ويلزم عدم حركة الجسم القائم هو به اذ لا يجوز حركة الحال بدون حركة المحل فالملازم له في الوجود فتأمل

خارجا عنه لكونه ظرفا لها وذلك صح واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم
ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة
وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد
قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم الخلف قوله يلزم ان يكون للمكان مكان
قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن
امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي
امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم الخلف وانما يلزم ان
لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد
في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما ابينتموه والبعد
الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يعرض المادة مع انه متحقق في
البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث
يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان
هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي
هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن
الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد
المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه
بقبول الحركة واقتضاء الحركة المحل واختصاص البعد المفارق بامكان

اليه في التقويم فلا يرد ما قيل ان الله يجوز ان لا يفتقر صح

ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت
الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان
لو هو السطح الباطن للجسم الحاوي والاكتفاء لتضادت احكام الجسم الواحد
في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة
ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل الهواء
عليه والسطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة ما نفس الحركة الاينية او ملزوم
لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وان الحجر المنقول
من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بالاتفاق ويلزم ان يكون ساكنا
لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون او
نفسه لان تبدله ملازم الحركة او نفسها واجيب عن الاول بان تبدل لا
مسكنه اذا كان ناشيا من متمكن فيه كان حركة واذا كان ناشيا من غيره
كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو
الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض
لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه
وما يتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه او
لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من
بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل

من مكانه وهو باطن الكوز بل وكذا الحوت في الماء بحيث الجاري اذا تحرك
حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يتفاوت سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون
ساكنا وذلك سفسطة فلابد من دفعه ودفعه بتعميم المكان اشارة الى الجواب الآخر
للقائلين بان المكان هو السطح لزوم ان يكون الجسم المحيط بالكل الذي لا
مكان اذ لا يحيط به جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فعلى المكان يعم الاجسام
كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لما قالوه فانهم لما اثبتوا
المكان الطبيعي للاجسام قالوا من المعلوم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه
لكان في مكان وحكموا ايضا عرفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان حكموا
بذلك هناك لو ... وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فالعموم فيستفاد ذلك والكرة
حين التزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيه
هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان فان الحركة الوضعية التي لا تنفك عن
المكان انما يعرض للمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما انتفاء للكل
بحسب ما يعرض لها من كونها فوق الارض او تحتها فلا شك انها تستبدل
المكان فلها انتقال من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنة
بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة
الدورية ليس لها انتقال من مكان الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وسائر
الكواكب تقدم وتأخر ... بطلوع الاوج انها تارة فوق الارض وتارة

تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا
كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان مركب من امكنة اجزائه ومستبدلا
بسبب حركتها الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة
اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل الزمهم
يقيدوا ... كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان
فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت
مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت بالفعل كالكواكب المنفرزة
عن اجرام الافلاك المركوزة فيها فانما المعلوم من حالها انقضية اوضاعها
بالقياس الى الامور الثابتة بتبع الحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما
انتقالها من مكان الى آخر فليس مما علم بالضرورة ووجوه اخر منها انا نعلم
بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء ... لم يبطل
والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان
المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد
المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون
موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي
يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض
كالحجر مثلا موجود حال ما يعرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح

هناك موجود يحيط بهذا التقعير فكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي
ان ينطبق بحركته على مركز الارض كالحجر مثلا موجود محيط به هو ذلك
المركز فقطعة من نار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يعرض هذا الخفيف
متحركا اليه طالبا الحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل
على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم حال حركتي الثقيل
والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق
على المكان مالي له فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا
يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفيحة رقيقة كان
المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفيحة مع ان الجسم الاول
واذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن و
وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا الزق المملوء منه اذا امتص منه
بعضه كان ذلك الزق ما شاء الله اي جميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك
قبل المص فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن
على حاله ومنها ان المتمكن ما للمكان منطبق عليه كما مر انفا ولا يتصور
ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل ولا يكون جزء
من المتمكن في مكانه ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن
لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم اذا كور

بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون
حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلاثة بان معنى كونه مساويا له انه لا يوجد
شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه
بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من المكان فهذا
المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع
بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله
ويسمى الملء والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء
والا لتساوت حركة ذي المعاوق وحركة عديمه عند فرض معاوق اقل منه بما
فيما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق
مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان
بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في مسافة مثلا من الخلاء ولا محالة تكون في زمان
ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في مثل تلك المسافة من الملاء الغليظ
ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود المعاوق ولنفرضه عشر ساعات ثم
نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة
معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة
الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة
انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء الا

كنسبة زمان حركة الملاء ... الملاء الغليظ

قلة الزمان وكثرته لاقلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوى زمانى
ذى المعاوق واعنى التى فى الملاء الرقيق زمان حركة عديم المعاوق اعنى التى
فى الخلاء واعترض عليه بانا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان
الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو ترتبت القوام فى مراتب الرقة الى
ما لا يتناهى وهو ممنوع لجواز ان لا يوجد تلك المراتب واما
على نسبة زمانى الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ممنوع ولو سلم فلا يجوز
ان تتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه
يقوم الاحتمال المذكور اعنى ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة
ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء
والملاء والى زمان على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين فان الاولى
من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس
على انه يجوز ان يكون نسبة مقدار الى آخر نسبة لا يوجد تلك النسبة
بين النسب العددية الثالث لا نسلم امتناع ان يكون الحركة بدون معاوقة
من الملاء فى زمان الخلاء ولا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة
فى الملاء الغليظ كساعة مثلا فى المثال المفروض بازاء نفس الحركة وباقيها
كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق
فى المثال المفروض ينبغى ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار

واما ثانيا فلانا نقول

ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار تسع الاجزاء معاوقة اذا الفرض ان
معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذى بازاء معاوقته عشر
الزمان الذى بازاء معاوقته عشر الزمان الذى بازاء معاوقة الملاء الغليظ
فلا يلزم ان يكون الحركة مع المعاوق كهى لا معه وان لم يمكن بطل ما ذكر
هذا الآن حاصله ان الخلاء لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه
مع الامور الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث
المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
الامور ايضا ممكن تساوى زمانى ذى المعاوق وعديم المعاوق فانه محال
قطعا فالخلاء محال واذا اعترض باستحالة الحركة بدون معاوقة من الملاء
لا يمكن ان يكون فى زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث
اعنى الحركة فى الخلاء على الوجه المذكور اعنى كونها فى زمان ولزمكم الاعتراف
ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين بوجه آخر وهو
انه بين لانم لزوم مساواة الحركة ذى المعاوق الثانى وعديم المعاوق
فان الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر ويستتبعهما فى
المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فان زمان نفس الحركة غير مختلف فى جميع
الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان
الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المذكور المحال
بعوده

والمعتمد في الجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما
من السرعة والبطء لانها لا محالة يكون على مسافة في زمان فاذا فرض حركة
اخرى يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع
او ابطأ من الاولى فان كانت الحركة نفسية اي صادرة عن شعور وارادة
جاز ان يعتبر النفس حالها من السرعة والبطء بان يتخيل ملائمة حد
منهما او ينبعث منها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة
او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديدها الى السرعة
والبطء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها
بالملائمة وغيرها حتى يكون استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسبها
يكاد يحصل الحركة في غير زمان لو امكن واذا لم يكن كذلك فاحتاجت الحركة
الى ما يحددها وكذا القسر لا تفاوت فيه فلان المؤثر فيه بقوة
واحدة وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المركز
اتحاده فلا بد من امر اخر يعاوق الحركة تاثير والا لم يكن له مدخلية
اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج
عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فيختلف بحسبه رقة
وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوءا واما غير الخارج
فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي

ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوق عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق الحركة
القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فلا يلزم
من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء
من الحركة فيلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال
هاتين الحركتين زيادة على امتناع عدم معاوق خارجي على نفي الاشياء وجود
الخلاء وزيادة على وجود معاوق داخلي اثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام
التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة نجيب عن الاعتراض
المذكور بوجهين اولهما انه لا يمكن ان يوجد الحركة بنفسها بين شيئين
شيئا من الزمان وبحسب السرعة والبطء شيئا اخر لانا بينا ان الحركة
يمتنع ان يوجد الا على حد ما منها فهي مفردة غير موجودة فلا وجود لها
لا نسبة لها الى شيء اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعي
زمانا لا نهاية له لو وجدت لا على حد من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث
اذا فرض وقوع حركة اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت الاخرى
اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضناها
لا مع حد منهما هف والحاصل ان للمحقق ان يلتزم بان احدى الحركتين الطبيعية
او القسرية ثم يدعي ان تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة
والبطء بدون الاسباب المعاوقة فاذا فرضت الحركة مفردة من المعاوق

كان هذا فرضا الحركة منفردة عن السرعة والبطوء ثم ينضم اليه ذلك ان الحركة
بدون احدهما غير موجودة مثلا وجوده لا يستحق شيئا ينتج ان الحركة
معروضة لا تستدعي شيئا من الزمان وغيرانه في المعترض ان الحركة بنفسها
تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر ومعناه ان الحركة الطبيعية
مع المعاوق تستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة مع
بنفسها تستدعي زمانا آخر وان يكون للمعاوقة دخل في الاستدعاء
زمانا آخر وهذا المعنى لا يقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوقة مستدعية لزمان
والتحقيق مع كونه ... في التحقيق ... ابطل قول المعترض
بالمعنى الذي ... بعد تمام ... المنع ولم يتنبه ... الدليل و
... قوله وكذا الحال
لا تفاوت فيه ان اذا اردت القسرية الحركات الثلث المفروضة في الدليل
المذكور لا تفاوت فيه فلو كان الحد هو القاسر ...
القاسر سرعة وبطوءا ... الصور الثلث ...
ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق يقتضي قدرا من الزمان ...
من السرعة والبطوء ومحفوظة في الصور الثلث ...
الزمان بسبب المعاوق ...
في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان هو ... لا يكون في الحركات

القرية

قوله وكذا الحال

القسرية تفاوت السرعة والبطوء بشرط البطلان وكذا الطبيعية الحركة على الجسم الخ
لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلزم ... الحركة
لا يلزم ان يكون معاوق قابل ...
... والتحريك ... اقتضى حد ... الحركة ... فان ذلك الامر
هو الميل ... في شرح الاشارات ان الحركة لا ينفك عن حد ما من السرعة
والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة
والضعف وانما يختلفان بالاضافة ... فاسرعة للشيء بعينه ...
هو بعينه بطوء بالقياس الى شيء آخر ولما كانت الحركة يمتنع الانفكاك عن هذه الكيفية
وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة ... لا تقبل الشدة والضعف كانت نسبة
جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة
معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضيا وجود امر زائد ...
احوال الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني ... و
التخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانفتاحها او غير ذلك وذلك
الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما عدا حال الحركة من السرعة والبطوء
هو الميل ... ان ذلك الامر ... يجب ان يكون معاوق ...
لا نزاع ... في المسافة من الاجسام لا يجوز ان يكون ...
مثلا ...
... الحركة ...
... فلا نزاع ان من الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لا

لان ذات الشي لا يمكن ان يعاوق الحركة التي بعد الحركة ان يقتضي امرا ويقتضي

ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج

لكنه متعدد كالطبيعة والقسر فانهما يقتضيان الحركة والارض يعوق عنها كما

الطير اذا استعلى مكانه بثقله وهو يميل اليه فلا يتم الدليل لان الحركة

الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التحقيق

ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدث بها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية

لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارجي لكان

فيلزم تحقق الخلاء المنفي المعاوقة الخارجية ويلزم انتفاء انتفاء الحركة فهذا

المنع متوجه الى المقدمة القائلة بان الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير

الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع

والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي

اعني امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء

لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا الميل الاعني الجسم المتحرك لا معاوق فيه

لان المفروض انتفاؤه وقد عرفت انفا وكذا يرجع الاستدلال بالحركة القسرية

على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدا الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي

اعني قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان هذا الاستدلال

على هذا لما لا يكون الحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولا حاجة الى الاستدلال

بهاتين الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدا الميل الطبيعي

في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة

ماهيتها انما تقتضي قدرا من الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء

الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا

والا لما جاز وقوع الحركة نصف ذلك الزمان فلا يمكن ان نصف الحركة

حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة

واما المعين للزمان فهو الحد المعين من الشدة والضعف وليس كذلك

فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال

مع ان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان تلك الحركة جزء موجودا

في الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب التوهم لا يكفي فهذا النقض

اذ يثبت ان وقوع الحركة من جزء ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه

ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر وانى له بيان ذلك اي بيان

امكان وقوعها الا بحسب التوهم اذ لا يصح ان يتوهم وقوع الحركة

في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فيمكن يجوز ان يكون الزمان الذي

يقتضيه ماهية الحركة المحققة في جزء فرد لا يقبل القسمة بالفعل بل

بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهي من الزمان ملتفع

بان العقل يحكم بداهة على نفي الجزء الذي فرضناه لا يتجزى حكما مطابقا

للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذى فرضناه انه يقتضيه ماهية الحركة زمان
وقوع الجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة فى جزء من اجزاء
المسافة وهو فى نفسه ايضا مسافة فحكموا بان ماهية الحركة من حيث هى هى
لا ان يقع فى اى كان من اجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضى الحركة
لذاتها قدرا معينا من الزمان بل يقتضى مطلق الزمان ولما كانت
الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد المتحرك بالحركة الا
ان المكان مقصد المتحرك للحصول فيه والجهة مقصد المتحرك
بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد للاشارة
الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف
الامتداد الحاصل فى ماخذ الاشارة وليست منقسمة فى ماخذ الاشارة
لما ذكر من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان يكون منقسما او لا
فيكون نقطة او يكون منقسمة فى امتداد آخر فيكون خطا او فى امتدا
دين آخرين فيكون سطحا فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد الذى
هو نهايته طرف او بالنسبة الى الحركة والاشارة ليس جهة فان قيل
على ما ذكرتم ان النقاط والخطوط والسطوح وهى قائمة بالجسم
تتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب
منها لما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا

اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التى تكون قائمة به لو كان يتحرك بحركته والمراد بالجهة
الى الجهات التى تقوم بالجسم الآخر والجهات التى تقوم به فلا مانع عنها والسبب لمنع نحو الفوق
والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لها وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن
والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل لانه
هو المتعين والمختص لها فان اليمين هو ما يلى اقوى جانبيه واذا استدار على نفسه
صار ما يليه اقوى جانبيه يلى اضعفهما فصار اليمين يسارا وهو من قوله لا او ع
المقصودة بالحركة للحصول فيها او بالاشارة اشار الى الاستدلال على كون
الجهة امرا موجودا اذا وقع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم
لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذى لا وضع له وقد
قد عرفت بما ذكرنا من الفرق بين المكان والجهة ما فى قوله مقصودة بالحركة
للحصول فيها وان الصواب ان يقول للوصول اليها او القرب منها والطبيعى منها
فوق وسفل وما عداها غير متبدل الجهة على قسمين قسم يتبدل بالعرض
مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع و
هو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار
قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان
لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلى راسه فوقه وما يلى رجله تحته بل صار

راسه من تحته ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران
بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن
ان يفرض في الجسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم
بان الجهات ست مشهوري وليس بحقي وسبب اشتهاره امران عامي وخاصي اما
العامي فهو ان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس
وقدم فالجنب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا ومقابله يسارا وما يليه
وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما ومقابله
خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا ومقابله تحتا ولما لم يكن عندهم
سوى ما ذكر وقعت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات
ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على
ذلك الوجه واما الخاصي فان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على
زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها
عن بعض موقوف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي
يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا
الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا
الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار
الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على زوايا قوائم

فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولاشتمال قيام
بعض الامتدادات على بعض كما لا يجب في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت جهات
غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات
غير متناهية **فصل الثاني** في بسائط الاجسام وهي قسمان فلكية
هي الافلاك بما فيها من الكواكب وعنصرية هي عناصر يأتيها من المواليد الثلثة
اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها تسعة افلاك
التي ثبت بالادلة الا ان الافلاك تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى
بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الذي لا نقش فيه محيط بالجميع ولذلك
يسمى فلك الافلاك والفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك
الكواكب السبعة السيارة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم
يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الرأي جميع الكواكب
متحركة بالحركة اليومية السريعة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا ثم
وجدوا بالنظر الدقيق ان جميع الثوابت متحركة بحركة واحدة بطيئة من المغرب
الى المشرق فاثبتوا لها فلك البروج وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة
ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا
لكل منها فلكا آخر فصارت تسعة واما في جانب الزيادة فلا قطع لجواز
ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة

كثيرة وجوزنا المصنف ان يكون الافلاك ثمانية بان تستند الحركة اليومية الى
مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان تتصل بها نفس تحركها قال صاحب التحفة لما
سمعت هذا منه قلت يجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت [illegible]
على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى لكن
بشرط ان يكون حركة البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت
بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن وانتهى على ونحو ذلك الافلاك
الكلية على افلاك اكثر جزئية ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما حكم
عليه ما شاهدنا من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة
والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية و
والهلالية ولعدم ارتباطها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغيرها حافظا
كلا منها النظام محفوظ مخصوص عائدا لاحوال الى مثلها وما يقال من اثبات
الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الكفر
من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها
لا يشتد حركاتها ولا يضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف
ولا اختلاف في حالتها اذ لا يكون لها الا حركة بسيطة في الجهة التي تحرك
اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع
وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لم يبن على تلك الاصول

فنقول

فنقول ان القادر المختار بحسب ارادته حرك تلك الافلاك على النظام المشاهد
او نقول ان الكوكب يتحرك بالفلك كالحيتان في الماء تسرع وتبطئ وترجع
وتقف وتقيم من غير حاجة الى هذه الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول
فما ذكروه في اثبات الافلاك مبني على وجوه لا نسلمه ولا يتم الا اذا علم المساواة
ولا يستبعدونه لانه ممكن ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاحوال
المشاهدة لاسباب غير ما ذكروا فيبنى اذ منشاء عدم الاطلاع على مثل هذا
الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حكمية يعجز العقل بثبوتها عندما
الاعتقادات المذكورة على النظام المشاهد ولا استعانة بالمقدمات
الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة الاشتباه مثل مشاهدة التشكلات
البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد
من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر
والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت قادر مختار
ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان
ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثل ان يكون
ثبوت قادر مختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند
الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة
القمر على ما ينبغي وكذا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات

البديهة والعلاقة وايضًا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات
وسائر احوالها يجوز ان يكون لعدد تضي كل من النيرين مضيا والاخر مظلما
وتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان متواجهين في حالة
الكسوف والخسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض وعلى
قدر ما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية
لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكروا استفادة القمر نوره
من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر
ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية في جميع الضروريات
فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم تنقلب اناسا فضلاء محققين
في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك
بحسب الخيار على ان يكون لها مبدا موجب يجوز ان يتحقق وضع غريب
من الاوضاع الفلكية فيقتضي صدور ذلك الامر الغريب على ما نحو منها الى الى
بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك فما هو مذكور
في شبه القادحين في القرونيات والجسران المذكورة في علم الهيئة مبنيا
على المقدمات الطبيعية والالهية وما ثبت بالعادة من تصديق المستغنين
كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة ولا يتوقف اثبات ما يتعلق بها
من غير اجتنابها عليها فان المذكور فيها بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق

لا شعار بها شبهة وبعضها مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه يحكم بالعقل مقدمات
بحسب الاخذ بما هو الحق والاولى كما يقولون ان تعين تقاطعهما ان يكون
على نقطة مشتركة وكذا مقعرة بمقعره ولا من الحركات الاولى وان تكون
في الفلكيات فضلا لاحتياج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق فلك
الزهرة والعطارد والقمر لان حسن الترتيب في النظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر
بعدًا واعظم مدارًا البطوء حركة من الكواكب وان يكون الشمس واسطة في النظم
والتبعية نسبة شي القلادة ما بعد عنها الابعاد الاربع اعني التسديس والتربيع و
التثليث والمقابلة وبين ما يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس
وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل الترجيح دون الجزم كما يقولون ان اختلاف
حركات الشمس بالسرعة والبطوء انما هو بناء على اصل الخارج لا على اصل التدوير
عينهم واحدها ولو سلم ان اثبات الا فلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف
على اصول الفلاسفة فلا شك انه انما يكون حينئذ لا دعى اصحابه من انه لا يمكن
ان يكون الا على الوجه الذي ذكرنا واما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون
على هذا الوجه وان امكن ان يكون على الوجه الاخر فلا يتصور التوقف
ويكفيهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال
تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه يتيسر لهم تعيين مواضع تلك الكواكب
وايضا لان بعضها مع بعض كل وقت اراد واحيث يطابق الحس والعيان

مطابقة يتحير فيها العقول والاذهان ومن تأمل احوال الاظلال على سطوح
الرخامات شهد ان هذا الشئ عجاب واثنى عليهم ثناء مستطاب
تداوير خارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما
اولا فلانه صرح فان الافلاك الجزئية انما يكون تداوير وخارجة المركز
وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا وممثلا وهما فلكان
موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي
الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير
ستة ولكل من السيارة فلك خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين
خارجي المركز على ما تقرر فالافلاك الخارجة المركز على ما مر تعدد الافلاك
الجزئية يصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية ترتقي الى خمسة وعشرين
وهي مع الافلاك الكلية يرتقي على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة
بالمائل فلكا براسه وجعلوها مع المائل فلكا واحدا تتعلق به نفس محركة
بحركة الجوزهر وكانت تلك الكرة جزءا من الفلك الثابت غير معدود
في عدد الافلاك كان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا
ان اصحاب هذه الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر
هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك عطارد
ومقعره لمحدب فلك الثاني من افلاكه ويسمى المائل ايضا وفيه الكرة

يجب ان يعد في الافلاك وليس كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا
فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك
الجزئية وما مر مما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف
وعشرين اي اثنين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدها و
عينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصود من الثوابت فغير محصور
والكل اي الافلاك باسرها بسائط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبائع
قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية فيلزم جواز الحركة المستقيمة فيلزم
ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان
الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية
لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة متلاصقا
بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ونحن لم انها وجب
حال التاليف من احيازها الطبيعية التي مع احيازها التي هي فيها حال
التاليف متساوية البعد عن مركز العالم فينتقل اليها بالحركة المستديرة
لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة
ما يخرج المتحرك بها عن مكانه كالحركة الاينية فان الجسم على ما ذكرنا من التقدير
مثلا تحرك حركة تخرجها عن مكانها فتكون متحركة حركة مستقيمة مثلا
بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك

فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية

النقطة

على الاستدارة واما حركة الدوائر ونظائرها فانها ليست مستديرة لعينه

لان اصطلاح القول المتالف انما تحدد الفلك جهتي الفوق والسفل دون سائر

الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها

مركز العالم حصول تحركه الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما قبل

الفلك فان ستجيئ تلك الحركة المستقيمة نوجبه المنع الى فلكم يلزم ان يكون الجهات

متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية

انما يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة

قبل حركة الاجزاء او الاستحالة في زمن انما يلزم ان تحدد الجهة قبل وجود الاجزاء

اذ يلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل لا بالفلك فثبت ان هذا الدليل فهذا

عليه بانه على تقدير تمامه انما يثبت به ان الفلك المحدد للجهات هو الفلك

الاعظم دون سائر الافلاك كما هو ظاهر خالية عن كيفيات الفعلية

اى الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اى الرطوبة واليبوسة

وهذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشا للفعل والانفعال لكن

الفعل في الاوليين اعنى الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين

اعنى الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليتين

والاخريان بالانفعاليتين فانه لو كان الفلك حارا وباردا لان هاتين

الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا فيكون فيها ميلا الى الحركة

المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لا يتم الا على تقدير

تخصيص المحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة لكل انها تتحرك بالاستدارة

بدلالة الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان

المستقيم يقتضي توجه الجسم الى الجهة والمستديرة تقتضي صرفه عنها فقد حصل

التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد وحصل باجتماعهما فيه حركة

مركبة كالدحرجة من جزئي لكرة كما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدا

معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه

اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان الحرارة والبرودة توجبان لمحلهما

ميلا صاعدا وهابطا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون

فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان

البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدنا في الافلاك لترتب المعلولان

عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها تؤثر

الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة فلان مادتها غير قابلة

للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان

مادة الفلك لا يقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما فالامام المعهد

في اثبات ان الفلك ليس حارا ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية

الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادة

من غير ما فوق هناك لكونها بسيطة والثاني باطل والا لكان الاقرب من الافلاك
اسخن كرؤوس الجبال الشامخة ولم يعلم من اشعار المنجمين فعلمنا هذا
اذ يستبعد ان يسخن الشمس دون السموات التي هي غاية الحرارة مع انقال العلى السموات
اضعاف اضعافها اذ هو فيها كقطرة في بحر على ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع
فربما لا يقبل مادة الافلاك الا ما ضعيفة من الحرارة فلا يوثر حرارتها عالمنا
هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا الا من
الزمهريرية ما نعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل شعاعها هي المسخنة
سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست
اشعتها من اشياء صيقلية جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في
المرايا المحرقة وليس للافلاك حارة بالعرض اتممه تقتضي تسخينها وايضا
كرة النار ثابتة عندهم ومحيطة بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان
لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية بعيدة
ولا يتصور مقاومتها للافلاك المسخنة جدا اذا قد عرفتها بالقياس
اليهما كما تنخفض فمباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا
رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركه
واليبوسة كيفية تقتضي عسرها ولا يتصور ذلك القبول والترك الا اذا
كان بعض اجزاء بالحركة المستقيمة في اجزاء الفلك او حدوث الرطوبة واليبوسة

في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك
والجواب انكم قد عرفتم الموضوع الضعيف ولوازمها اي خالية عن لوازم الكيفيات
كالخفة والثقل والخرق والتكاثف والالتئام فقولها الحركة المستقيمة ونحوها
ممنوع بطلان التالي كامر شفافة لانها لا يحجب عن الابصار ما وراءها من الكواكب
هذا اذا تم غير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء
عطف على كرة لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان الكل
الاربعة وان كان مقتضى طبائعها الكروية لكن جرم النار قد خرجت عن
مقتضى طبائعها الماء الارض والماء فذلك ظاهر واما الهواء فلان الادخنة
المرتفعة اليه يخرجه عن الكروية لا يخرج النار عنها لانها اقوية على احالة ما
يصل اليها بالتدخين واستفيد عدد ها من موجبات الكيفيات الفعلية
والانفعالية وجود العناصر الاربع من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة
والجد واما اشتمالها على واحدة منها فقط فلم يكن اجماع الاربعة والتماثل
بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين
اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة
واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين الرطوبة
والبرودة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم
في هذا المقام مبني على ان الذي هو لعنادهم احوال الاجسام التي يلينا

بالاستقراء

بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها لا على البينات القياسية وضبط الاقسام
العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه قال الامام من حاول حصر البسائط
العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما جربوا
بطريق التركيب والتحليل وجدوا المركبات الكائنات مبتدئا من هذه الاربعة و
وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام
اقدم واسبق اليها فلا جرم زعموا ان الاستقسات هي هذه الاربعة انتهى
كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات
الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط ومما ينبغي ان يذكر ان ادنم هذه الكيفيات
التي يستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في غاية الشدة لكن
الهواء حار رطب لا ان حرارته بلغت الغاية وان اردتم الهواء من
الشديد وغيره فلا شك ان المتوسطين غاية الحرارة والمعتدل بينهما
حد وذلك مما يفعلها فان لم تجعل عنصرا يقتضيه طبعه ولاحت العناصر
على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده ظاهر لان الترجيح بغير مرجح
انما يلزم لو اثبتوا البعض الحد وعنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر
على اربعة لانه يلزم ان يكون ذا طبيعة عنصر واحد ومادته مختلفا عرضيا انه
وهم قد صرحوا ان البسيط الفعل الملتئم به ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل
اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق

وهم قد صرحوا بان البسيط ان يكون فعل طبيعة ومادته شيئا غير مختلف لانا نقول ...

والى الغير بوسط او بوسائط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب
الى ما يجاوره كما ينقلب الى المجاورة النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس
والماء ارضا وبالعكس وهي ستة صور لا مزيد عليها الانقلاب الى
الملاصق المجاور وقد ينقلب الى ما لا يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب
النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا مزيد
عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد واما بوسائط كما
ينقلب النار ارضا وبالعكس وهي صورتان لا غير فالجميع اثنا عشر حاصل
من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات
التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فلان النار المنفصلة عن المشتعل
لو بقيت لرئيت ولاحرقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا انقلبت
هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسد
الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد ومع ذلك جاز ان يحصل لذلك
الهواء سخونة قوية يعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهو ريح
في غاية السخونة ينضج بدن الحيوان بلا نار فقد كان فيما يوهم العقل
بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب
الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد يركبه قطرات الماء كما
تنشفها حدث مرة بعد اخرى فتلك القطرات ليس على اقسام ثلث

لما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لان
الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى
لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في المسام الضيقة واما ان يكون من
خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس ويتراكم
اليها فذلك هو المطلوب واما ان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء
المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم
ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها ومخالطة
حرارة الهواء اياها لم يتمكن من حركة في الهواء والنزول على الاناء فلما برد
الاناء الذي يليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت
وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل ايضا لان الهواء المطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان
حرارة الهواء تحملها وتلطفها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك
الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها او تناقصها او تراخي
ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما
على قرب من الاناء او بعد منه فان كانت على قرب منه وقد نزلت
دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التوالي
فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى

مع بقاء الاناء بحالته الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت
على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك الطريق
اولا بجواز ان يلحق بتلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها تتجدد
دائما فيجاور الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا
بانه يجوز ان تتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء
مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على
بعد نصف منه الى مكان ما كان على بعد الربع فهكذا فلا تنفد ولا
تناقص ولا تراخي ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول
انه ان كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به
ماء للزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودته و
وكذلك الهواء الى ان يجري الماء جريانا صالحا والمشاهد بخلافه
والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب
ان يركب الندى جميع سطح الاناء بل وجب ان جميعه في غاية البرودة
والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض و
ليس كذلك بل القطرات الراكبة على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحباب متفرقة
واجيب عن الاول بان حجم الاناء لصلابته تصير كثيفة بالكيفيات العرضية
وعند تكثفه بكيفية يشتد كيفيتها ويحفظها ببقاء ولذلك ربما توجد

الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فا
لاناء المذكور لشدة برودته يبرد الهواء المحيط به والماء لضعف برودته وعدم
تكيفه بكيفية الغريبة يحيل الهواء المحيط به عن برودته سريعا فاذا برد الهواء
ما دام على سطح الاناء ماء فاذا نحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساد
وقد يثبت بانه لا مانع من ان يتحلل اجزاء من سطح الاناء الملاصق للماء المائية اجزاء
ما لا يعتقد الجواز ان يكون هواء الجبل شرطا لا يوجد الهواء وان لم نعلم والبعيد
يكون تجهز قلل الجبال في غرب البحر هواء فيحدث سحاب الافق البطل موضع
ولذا انعقد من بخار متصعد ثم يرى فوقه السحاب فيسطع الى ان ينحل ثم يعود
والشيخ قد حكى انه شاهد في جبال طبرستان وطوس وغيرها في اهل
اهل المساكن الجبلية امثال ذلك وقد كثر واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء
للهواء ليس باعظم من تبريد الجليد اياه في صميم الشتاء في المواضع التي تحتجب
الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان
انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد فكان قبل
ويوم الصحو ابرد من المطر فكان يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفضاء
والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون لذلك امور شرطا او وجود مانع
لم نعلمها بالتفصيل على انا قد نقلنا جواب النقض الثاني واما انقلاب
الماء هواء فعند غليان الماء بحيث يتلطف بالحرارة

القدير واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي يترسب
بحيث يصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما يحلل
الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل ولما
تبين امكان الانقلاب بغير الوسط يعلم امكان الانقلاب بوسط
او وسائط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها ما يتكيف
بالبرودة حارة بما محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى و
والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار
التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة في
هذه النار ناشئة من خصوصية التركيب لا من طبع النار فيه تقليدية من الانصاف
يابسة لانها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض بانه يجوز
ان يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم مركب يصعد
اجزائه اللطيفة فيبقى اجزائه الكثيفة اليابسة فلانها لو كانت رطبة
لكان استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة
الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس لان الاستحالة الى العنصر
الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس
لشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب بسبب
برودة المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب

لم جاز كالهواء المتحيل الى الماء رطبا او اجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة تقتضي

على استحالته الى الماء اليابس يبوسة يقتضي على ابصاعها استحالته الى الماء اليابس

يبوسة فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة الى النار من الحطب الرطب

والتجربة تشهد بخلاف ذلك وقيل النار رطبة لانها اسهل قبولا

للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب

مخالطة للهواء فالدليل على كون النار التي عند الفلك كذلك لا يقال

ما الفرق بين المسالتين لانهما تجويز كون الحرارة في النار التي عندنا

لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وفي الثانية تجويز كون الرطوبة المحسوسة

فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث حكم في الاولى بالجزم

على الاتصاف دون الثانية لانا نقول المخالفان في الكيفية لما اختلطا

ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل المركب كيفية متوسطة بينهما في الشدة والضعف فاذا

كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها

اضعف من حرارة الهواء لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة

في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة

الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ الرئيس

على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقها سخونتها يتكون منها اجسام

صلبة ارضية ينفذ فيها الحجاب وهذا الدليل ... يعلم ما

القاعدة

الى القاعدة

واعترض عليه بانها ايضا يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض

المحتبسة في السحاب وهذا الطم قوله وايد بما يرى من ان الصواعق ... الحديد

تارة والنحاس تارة والحجارة فيدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد

هذه الاجسام في معادنها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع من النفوذ فيه

... على ذي الشيء الشفاف فخرج بالاول ما له لون ولا ضوء لان الضوء

الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع كيفيته يقتضي ظهور كل ما

جسم كثيفا ورؤيته والاول هو شعاع النير والثاني هو شعاع

البصر فيه ان النار الصرفة التي هي كرة ماسة بمقعر فلك القمر شفافة لانها

لا تستر ما ورائها من الكواكب واما النار المضيئة التي لدينا فقد نفى

الشيخ الشفافة عنها ليست بشفافة لانها تحجب ما ورائها عن الابصار

وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع البصري فيها ولا ينطبع منها

ظل كما في اظلال المصباح من مصباح اخر وما ذلك الا لمنعه نفوذ

الشعاع المكتسب فقد عرفت ان مانع نفوذ الشعاع ليس شفافا

فان تحقق ان في اصول الشعل يوجد نارا صرفة لقوتها وتمكنها

من احالة ما خالطها الى النار يكون شفافة لانها لا يقع لها ظل

ولا يكون لها ضوء يمنع من رؤية ما وراءها قال الشيخ الرئيس

اصول الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوق

ظل من مصباح لكن متحركة بالتبعية لحركة الفلك بدلالة حركة ذوات
الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمان مائة هجرية وانا في
اوائل الميزان ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغيب معه ولا
تفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق
والشمال وكانت تصغر جرمها وتضعف ضوءها بالتدريج حتى انمحقت بعد
ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل الجهة المذكورة قدر رمح وفيما
شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك بالحركة اليومية وما قيل
من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على مدارات المعدل وقد تميل
الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانها على ما شهدنا انما تتحرك كذلك لحركتها
الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات
خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه واستدل
بان سطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك
القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة بحركة مكانه بطلي
والا لزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم لان ذلك
في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة فطبقة واحدة اذ ما خالط
منها مع الهواء عدوها في طبقات الهواء وقيمته على ان المركبات لما
قيل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما في نوع الحيوان

الذي

الذي يسمونه سمندر نقلا ثم ما ذكره كليا والهواء حار الى الماء
ج بالتسخين يصير هواء والهواء المجاور لبدننا انما نحس برودته لانه ممتزج
بالابخرة اختلطت به من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ
الشعاع فيه وللهواء اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي يتلاشى
فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون منها الكواكب ذوات الاذناب
والنيازك وما يشبههما من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي
يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد المخالط من الابخرة المائية
ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى
طبقة زمهريرية وهي منشأ السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة
الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس
د فلا يبقى على صرافة برودته التي اقتضاها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة
الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وانفعال ما فيه مرئي فلا يكون
شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما الا في الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض
تقريبا له طبقة واحدة والارض باردة لانها الوحيدة وطبائعهما ولم
يحصل بسبب غريب ظهر عنها برودة محسوس وفيه نظر لانه لا دليل
لمحض عنه والتجربة لا تفيد ذلك اذ لم تخل الارض زمان من الازمنة عما يغيرها
وعن حد الحقوق لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذلك الا لبرودتها بالطبع

هي ابرد من الماء لونها اكثف منه الا ان احساس البرودة الماء اشد وذلك لفرط
وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار احمى من النحاس المذاب
مع ان احساس حرارة النحاس اشد لاقوى الا ترى ان من امر يده
على النار بسرعة سلمت وان امرها على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه
يجوز ان يكون كثافتها ليبوستها بانه يشهاده الحس ساكنة في الوسط
اما انها في الوسط فلان مركز حجمها منطبق على مركز العالم والا لاختلف
الغروب مقاطرة الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت
فاما ان تتحرك على الوسط او الى الوسط او عن الوسط فان كان الاول والثاني
لزم عدم اختلاف الغروب مقاطرة الحقيقية للشمس والثاني باطل وان كان
الثالث لزم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مبدأ ميل مستقيم وقد ثبت
امتناعه وايضا لزم ان يحس حركة المرمي الى جهة حركتها ابطأ من
حركته ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف فقد كان
حركة المرمي اذا توافقتا في الجهة ويحس بحركة سريعة له اذا تخالفتا واذا كانا
حركتا ابطأ من حركتها لزم ان يحس حركة المرمي الى خلاف جهة حركتها اذا رمي
شخصان متساويان احدهما الى جهة حركتها والاخرى الى خلافها لزم ان يرى
حركتا الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفتين بالسرعة والبطؤ والتوالي باسرها
باطلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يتبعها الهواء في حركتها كالشائع الاثير للفلك

قلنا

قلنا لو صح ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرميان في الهوا
من سمت خط واحد على الارض بخط من خطوط انصاف النهار على حد
الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما
ذهب اليه القوم من الاوائل من ان للارض حركة وضعية من المغرب
الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما رأوا للكواكب حركات بطيئة
الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا
دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كان احدهما بالعرض ولم
يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة
السريعة اليومية اليها وزعموا انا نحس بهذه الحركة وبسببها نرى الكواكب
طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل
حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي تتحرك اليه السفينة والجواب
عن الوجه الاول انه لو ثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدأ
ميل مستقيم وعن الثاني ان المراد بمتابعة الهواء تبعيته مع جميع
ما فيه من حيوان او جزء صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شيء من المفاسد
شفافة اقول الحكم بتشفيف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا
اذ لو كان تشف شعاع الشمس الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعله
لم يقبل الطغيان الظلم وتفسير الشفافة بما لا لون له ولا ضوء ما لا دليل عليه

الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة بتمامها
لا اللغة قال صاحب الصحاح شفّ عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا
ايضا عن الكسائي اي رقّ حتى يرى ما خلفه وثوب شفّ وشِفّ اي رقيق
وشفّ جسمه يشف شفوفا اي نحل الثالث الطبقات الاول الارض
المخالطة لغيرها التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النبات والحيوانات الثانية
الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرف المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه
الاربعة اسطقساتها هذه الاربعة من حيث انها تنحل اليها بتركيبها
المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن
حيث انه ينقلب كل منها الى الاخرى تسمى اصول الكون والفساد والدليل على
كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق و
يظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية غبارية ونارية
نارية منها اللطيف والتفخيم وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل لغلبة
الاثير الى السفل فلا قاصر هناك ولا تتكون من غيرها لان استعداد الجزء
بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداد
لقبول صورة ما اختلط به اقوى بل كتابة كيفية الخلط بسبب المجاورة
وايضا النار اذا اختلطت بغيرها من الاجزاء الارضية والمائية فانها تجعل
فلا يبقى نارا والجواب عن الاول ان المتقد كالدخان الثخين وغيرها اذا صار

نارا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض
بوجود النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها على الانطفاء و
وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها انما
تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاحالة بعضها في كيفيتها المتضادة و
لا شك ان الاجتماع ممكن وجودها مسبوقة بالحركة فيكون مسبوقة بالزمان
فيكون حادثة وما ذكره ظاهر لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها
واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة قال الحكماء
الانواع المتوالدة يجب ان يكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم ان
تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات
لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا
ان يكون المادة هي الفاعل لان شانها القبول والانفعال لا الفعل واما
ولا يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول
والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة هي ما يكون المنفعل فيها المادة
او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة
لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت الحرارة والبرودة وحصل
هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة محضة تعين ان يكون الفاعل
هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا هو الكيفية لان انفعال

الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل
الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان
الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان
انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب
كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فيفعل الكيفية في المادة فينكسر صرافة كيفيتها
ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية
المزاجية في الاجزاء المماسية [illegible] الممتزج يماثل الحاصل في الجزء الاخرى في
الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالعدد حتى ان الجزء الناري كالجزء
المائي في الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي
ومعنى توسطها ان تكون قريبا الى كل من الكيفيتين المتضادتين بمعنى
انها تسخن بالقياس الى البارد وتبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة
واليبوسة واعترض عليه اولا بانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة
لا الكيفية فان الماء الحار اذا امتزج بالبارد انكسرت برودته وليس هناك
صورة مسخنة قطعا فان صورة الماء هناك تقتضي فعلين متقابلين
اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر يفعل في مادتها
بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فان
انفعال المادة ههنا ليس الا استحالتها في كيفيتها فاذا كانت المادة

اعني التسخين والتبريد ... متقابلين

منفعلة

مستحيلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على
انفعال الكيفية واقعا بحاله ويورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة
احديهما عن الكيفية الاخرى ليس بكيفيتها بل بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة
وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فنقول
فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى او حال فعل
الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما
واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة
في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى
بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان الحق
ههنا انه يلزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهة
المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما يفعل بكيفيتها
في غير مادتها فلا يكون كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية على كون الصورة
فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تعبير
العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة
اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين
وذهب آخرون الى ان الحق ان ليس الفعل والانفعال بين العناصر المجتمعة
بل اجتماعها على ان كيفياتها متصغرة متماسة معينا لم تزل لذلك الكيفيات

من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة ...

العرفية ووجود كيفية اخرى متوسطة بينهما او فائضة من المبدأ على تلك
العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها او الكيفية
المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامها عند تأثير
العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات
المعدة للمواد عند تأثير الصورة في تلك المواد فانه يجوز ان يكون كل
منكسرا والمنكسر كاسرا او يكون المعدوم موثرا فقد ذكر الاول بان تلك الاجزاء
للصورة التي حدثت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال يكون منفعلا ويتفق ان
يكيف تلك كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل
كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها كيفيتها فيحيل الى الكيفية
من الكيفية المعدة فينقل الكلام الى الاعداد فيعود ذلك الايراد والازم
وذهب بعض المحققين الى ان فاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر
سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة لا تتوقف
والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على
ان يكون ذلك بسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء
الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته وكذا انكسار
سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرد
كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورته

حال وجودها اليه واذا كان كذلك فلا مانع من استناد الفعل الى الصور كما هو
مذهب الاطباء وبعض المحققين فيندفع عنهم ما ذكروه من المحال على كل واحد من شقي الترديد
اما عن الاول وهو ان يكون الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسرين
حال حصول الانكسارين لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة
وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده غرضه ان هذه الكيفيات باقية
في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن الثاني فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل
ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة
قد يكسر سورة ضدها على ما بينا من الامثلة اقول لا يخفى على
المتأمل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية شيء فان معناه ان يستحيل ذلك
الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقته ان ينعدم عنه الكيفية
القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة اي الحر الازم غير مندفع فالانكسار
لو كانا معا لا يلزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الاخرى
مزودة الشرط حال وجود الاخرى معه وتبين ايضا ان المحال يحققه المفني
الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر يلزم ان يعود الكيفية
المعدة وقد مات انكساره موجودة بعد انعدامها باعيانها كما هو حكم الفرض
ووجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الشديدة من الماء
يحدث برودة اخرى اضعف منها عند انكسار سورته من الماء بعد ذلك لا

قال م

الماء مثلا ان منعدما بانكسار
سورة حرارة الماء ولم يبعد
تلك البرودة م

الا بان يعود ذلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بانكسار تلك
سورة تلك الحرارة ولا سبب ههنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة
النوعية للماء مقتضية لذلك وانها انعدمت مع وجودها لاجل الحرارة
الكاسرة بمنعها عن مقتضاها لانا نقول في بلدة العود لان البرودة الزائلة
لا يعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة الا بعد عود البرودة الزائلة
فان قيل ما ذكرتم انما يتم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة
الزائلة فهو اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة قلنا
من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة
مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخر عليهم ربما قريب
من زمان الشيخ قادة الشفاء لكن قوم قد اخترعوا في زماننا هذا مذهبا
غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض يؤدي
ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة
وتلبست صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم
من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة
اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج حينئذ فسادا ما
وكون ما لا يدل المزاج انما يكون حيث يبقى الممتزجات باعيانها واعترض عليه بان
قد يدعي هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين المتخالفات

المستتبعة

المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان فيه ... اه
استحالة في الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتم
اذ لم ينهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج انما يحصل ليبتني على القول
بالاستحالة فان المتحصل بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو
مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة المركبات لا تهبط
عن الاثير ولا يتكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا انكسا
غورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية و
في الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي
مختلطة من تلك ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب
والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما تسمى بالغالب الظاهر منها ويبرز منها
عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويحس به
ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث على التقدير ويكمن فيها ما كان
بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبالجملة فهم زعموا
ان الظاهر اما على سبيل البروز واما على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا
فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان
متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار
ويفترقان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها

ان التسخن وردت عليه من خارجه واتحاد ما هو الى فلك الحكم انما يكون بشئ
عن شئ وامتناع صيرورة شئ من شئ آخر والتحقيق لما فرغ عن تقرير المزاج
اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع
القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل
عن خشبة العضا لو سحق ظاهرها وباطنها لا يمكن ان يكون مجتمعة
بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو كمنت في العضا النارية
الباقية بعد الجمر لامتنع التصديق بوجود النار فيه وجوزنا بروزه
الرقيق والتحقق ولا يدرك بالحس والنظر فكيف يمكن ان يعتقد بوجود
جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية و
كذلك النارية الناشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك موجودا
لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر
عن النفوذ فيه الاحساس لما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة
الادوية الحارة كالفربيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها
مع انها غير ظاهرة الحس عند التسحق والرفع فلم لا يجوز ان يكون ههنا
فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بذاتها كالحجر عند انفعالها
عنه بالخاصية قلنا كان قوله بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية و
خلاف ما قاله الاطباء ولقد تقرر عندهم بان الاجزاء النارية التي في الفربيون

اما الظهور

التسخن لكونه منكر الكيفية المزاج فان قالوا بشئ منها نقضوا مذهبهم والتزموا
ما فروا عنه وعلى بطلان المذهب الثاني بجملة امور من المشاهدات الاول
ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يتعلق عليه احد المذاهب الثالثة
الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو
الشئ اليابس الصلب الذي باسم مثله ما سنه عنيفة كخشبتين يابستين
فان المحكوك منهما يحمى الى ان يحترق من غير نار فيه وهو ما غلب عليه الارضية
وكالمتخلخل وهو الذي يحصل اجزاؤه بالعرض فيما يتخلل كصواد الكير المنفوخ
عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول فيه فانه يتسخن لا محالة لانا لو كلفنا
المتفتت بزرقة الهواء وتخلله يشتعل السخونة ايضا كالمخضخض و
الرطب كالماء او نحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا الثاني ان
المائعين المتشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم
كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي منتوع على الفرج والمسام الصغيرة كالخزف
فلو كان التسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوابين لسهولة
النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك الثالث ان النار المصورة المقدور
يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع
دخول شئ يعتد به فيه الا بعد خروج شئ يعتد به منه اذ التداخل محال
كذلك الرابع القمقمة الصياحة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما

سبقوذ النار ونفوذها في الماء لوجب ان يتسخن

ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثرها نارا ويبقى شيء غليظ

هالك يفرع عنها الذباب نحو وثب التحوية والنار فيها لا مع اشتعال وخود

النار فيها وخروج الماء عنها يدل على الاستحالة والكون معا فهذان

الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء

البارزة لا تتصعد بالطبع بل ينزل او تعاسر ضاك فاذن هو استحالة ثم

تختلف الامزجة في الاشياء بحسب قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر

المتعددة اذا انصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية

متشابهة صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدا الذي هو احدى

الذات فاستحقت باستعدادها ومناسبتها ان يفيض عليها ما يحفظ

تركيبها ويقرها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق عن طبائعها

ثم ان دفع البناء وامتزاجها على مراتب متفاوتة متفاوتة وبذلك يتفاوت

حال الامزجة بالقرب والبعد منسوبة الى الاعتدال فيتفاوت محل الاستعداد

والوحدة للمناسبة فيتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا

ولما كان المركب المعدني بعيدا عن الاعتدال ضعيفا في الوحدة استحق

صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النبات

اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيوان اقرب

الى الاعتدال والوحدة من النبات واستحق صورة اشرف واشد

للمبداء الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعني ان اشخاص الامزجة

غير متناهية لان التركيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ولكل نوع

بحسب كل مركب مزاج وان كان لكل نوع مزاج يناسب اثاره وخواصه من المركبات

مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع بمعنى ان لكل نوع مزاج

يناسب اثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه

الى جانبيه اذ لكل فرد من نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة

وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المذكورة

بحسب اسنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات لامزاج محصور بين الطرفين

يشتمل على الاشياء من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى

عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه

فاذا جاوزت تلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر

كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى

حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع اخر كالسمك

مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذلك في سائر الكيفيات

وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان

كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خارج

عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال

يبين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزها هلك لكن ذلك المزاج النوعي

ذ الحرارة فقط او اما جهة الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط

واما خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين ولا يكون في المتضادتين بل اما في الحرارة

او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة

واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد

فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية في الميل الى

احيازها الطبيعية متفاوتة ولا يقهر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يقهر

بعضا من الامور المتفاوتة بعضا آخر منها وطبائعها داعية الى الافتراق

بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل

والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل

بينهما امتزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها وفيه انه

ربما يقع اجتماع الاجزاء لا بسبب القسر خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو

كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو

فتمانع الاجزاء وتقاوم بتساوي قواها في الميول ويبقى مجتمعة فيحصل

المزاج بتفاعلها فلم يثبت امتناع وجود ذلك المعتدل واما امتناع بقائه فلان

وبقاء الاجتماع قد يكون مستفيدا كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضي

سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد استدل

بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان

طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه للزوم الترجيح

من غير مرجح ولا مكان آخر غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب و

اجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض

بسائطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ممنوع لجواز ان يكون مكانه

طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده

حادثا كالامزاج او مكانا قسريا المعتدل لما قد يشغله بالفعل آخر الفرد

بطلان الخلاء وايضا مختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه

وقد مر تحقيق ذلك اقول ويرد على وجهين انها انما يدل على امتناع

وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير

كيفيات الاوائل اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل

ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول

لم يحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن

الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفيات الاول متساوية ويكون ميول

بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت

ابعادها عن امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام المص وقد

المعتدل على ما تؤثر عليه من هيئات الفعال وكيفياتها الفعل الذي ينبغي

ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراءة والاقدام

وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني

علته البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني
يقال له المعتدل الفرضي والطبي فالاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني
من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه
اما ان يكون الخروج من الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون اما احر
فقط او ابرد او ارطب او ايبس او احر وارطب او ابرد وايبس فهو وهي تسعة
ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج
الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الرأي من
غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب ما توجبه
القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين فاحد
الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام
موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال الحقيقي
الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة
جميعا على القدر اللائق بالمزاج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة
ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبين ومغلوبين معا
كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وهنا
على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون
بكيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا

والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة الكيفيات في اثنين اي الزيادة
والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة
مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة
واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضرب في اربعة حالات هي زيادة
الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث
اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة
او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة
مع الرطوبة واليبوسة فيصير اربعة تضرب في ثمانية حالات هي زيادة
الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين
ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات
الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث
الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين منها مع نقصان الاخريين
وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من
الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا
ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية
عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وفي المركب الثاني من الكيفيات الاربعة
ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما

واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس صح

او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فيقرب الثلث
في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع
خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال اذا كان الخروج في اربع كيفيات فاما
ان يكون الخروج في كلها اما بالزيادة او بالنقصان او بعضها بالزيادة وبعضها
ونحو اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلثة كيفيات فاقسامها
خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر الخروج بكيفية بزيادة كل من الكيفيات
ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر
ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فاسقط
الا ثمانية ستة اقسام من الاول وواحد عشر قسما من الثاني والجواب عنه بان
الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي
فاذا كان الدليل على ان المركبات يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته
ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان المزاج معتدلا
ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزائه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة
عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك
النسبة ولكن ان يتركب منه نوع من المركب فلا يتصور زيادة
اجزاء الحارة والباردة تكون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون المزاج ضعف
البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا

مضاعفا فاما ان يكون الحار اقل من ضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون
احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال
الحقيقي كذلك **الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام** لما ذكر
في الفصل الثاني اقسام الاجسام وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها
ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال وتشترك الاجسام في وجوب
التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد والوجوب انتهاء ما فرض له مقدار
به عند مقايسة بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير
متناه لان ما فرض له مقدار غير متناه يجب ان يتصف بالتناهي اي كلما فرض
انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكلما يلزم من فرض عدمه يكون
محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كلما فرض انه غير متناه
يلزمه ان يكون متناهيا لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه
غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان يفرض خطا غير متناه من مبدأ
معين ويفرض خطا آخر غير متناه ايضا من مبدأ ذلك الخط بذراع مثلا
ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد ان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون
الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا
والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا
فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو المطلوب

التطبيق المذكورة ابطال الاتصال وقد مر الكلام عليه مع الاجوبة وحفظ

النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب انتفا الثاني هذا برهان

آخر تقريره ان كل زاوية فان ضلعيها نسبة ما الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما

بينهما فتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان

بعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا ثلثين ذراعا كان ثلثة اذرع وعلى

هذا فمع حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما

لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان

نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي

اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب

الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف

ولو قد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي

الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون

تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من

الضلعين ذراعا يكون البعد بين الضلعين ذراعا وان كان عشرة اذرع يكون

البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا

بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية

متناهيين لما ثبت وانما البعد بينهما الذي هو متناه بالضرورة

وقد يقال واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض مخروطا

مستديرا محيطا قاعدته دائرة ونفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام متساوية

ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادئ الاقسام فيحصل هناك خطوط

ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا

متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان ما حول المركز

من كل نقطة يفرض على سطح مستو مساو لاربع قوائم وقد قسمت هنا الى ستة

متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة ثم يعد بالضلعان هما انصاف اقطار

الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكروا القاعدة ضلعي الزاوية بكون ما

بينهما متساويا للاشتداد وذلك لانا اذا فرضنا بين الضلعين خطا

ووصلنا بين المفصلين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي

الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث متساوية لقائمتين فلما كان

الزاوية التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان

على القاعدة اعني الخط الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوي

الضلعين ويجب ان يكون كل واحدة منهما ثلثي القائمة ايضا فيكون الزوايا الثلث متساوية

فوجب ان يكون اضلاعها ايضا متساوية فاذا فرضنا ان كل واحد من الضلعين

ذراع مثلا كان الخط الواصل بينهما ذراعا ايضا واذا امتدا مائة كان البعد

مائة وهكذا فاذا فرض امتداد الضلعين الى غير النهاية كان البعد غير متناه

موصوفا بالمتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى بين الحاصرين لا

محصورا هم

وانه مع هذا يوجب كون الانفراج متناهيا او يجب ان يكون امتدادهما
ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر
الابعاد اقول لا يخفى على المتأمل ان كلام القائل الاول تام لا يحتاج الى التزام
المساواة بين الضلعين والانفراج ما بينهما الا انهما ان لو قيدنا الزاوية بانها
بمقدار ثلثي القائمة او الضلعان انهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع حيث
لا تقييد فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان يفرض
خطين منفرجين كما في مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدرهما ذراعا
ذراعا وبعد ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية
كان البعد بينهما غير متناهية بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترسي
فتعدل القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث وان كان
المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها
بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود التي لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين
لانه مع ما ذكرنا في شرح كلام المص بلا شبهة انما يدل على امتناع لا تناهي
الابعاد من جميع الجهات لا من جهتين ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة وقد جوز
جمهور اسطوانة غير متناهية الطول ومع ذلك يرد على جميعها ان الامر
انما يثبت لو فرض امر بين متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود
خط واصل بين الضلعين مستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل

بينهما انما يتصور بين نقطتين منهما هما نهايتهما بتلك النقطتين كيف لا
ويكون كل منهما محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانفصال
القسمة فيه يدل على الوحدة الشخصية اقول ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة
وانما اختلافها بالعوارض لا بمخالفة الحقيقة وقد ذهب الاشاعرة الى
انها متماثلة وهذا اصل يبتني عليه كثير من القواعد الاسلامية كاثبات القادر
المختار وكثير من احوال المبدأ والنبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم
بصفة انما لا بد ان يكون المرجح مختارا اذ نسبة الموجب الى الكل على السوية
ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرودة على النار والحرق على الماء
يثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم
على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتقوم بها اختلاف
حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام متحدة واستوائها الا
ما يتميز بعضها البعض وفيه ان التماثل … والجواب ان نقضه لا دلالة
الا بعد فحص من نفي جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل
ما عداها فاما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب والاخذ بالظن وثانيها
انها بأسرها متساوية في الجسمية فيكون متساوية في الماهية
واجيب عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية
وان جرم الفلك قابل للصفات المزجية وقصة ابراهيم جزئية فلا

يدل

على الحكم الكلي وايضا لولا الحوادث لقلنا ان الله تعالى خلق في بدنه ابراهيم
كيفية منعها من التأثر عند مماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم
استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان
الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وبأنا بينا ان الجسم
لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاختلاف امر ما متساوية فيه فيكون متشابها
في الماهية واجيب بان الحصول في الحيز ليست ذاتيا للجسم بل حكما من احكامه
وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات وقال
المصنف في نقد المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال
فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الحكماء عليها
فان المختلفات اذا جمعت تحت حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما ان
الجسم اما القابل للابعاد والمتميز عليها او واحد منها الطبيعي والتعليمي و
والنظام يقول بحد البها الحال الحاصل فيها فذلك يوجب تخالف الانواع
لا تخالف المفهوم من الحد فالمصنف توهم ان المراد بتماثلها اتحاد ما في مفهوم
الجسم وان كانت في انواع مختلفة مندرجة تحته والضرورة قضت ببقائها
ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثرهم الضرورة بمعنى انا نعلم
بالضرورة ان كتبنا وثيابنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات
وان كان في العوارض والهيئات لا يقال ان الحس يخيل ما باقية لكن

بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم النظام
فقال ان الاجسام لا يبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني
على ان الجسم عنده مجموع الاعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على انه
ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة
من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر من عدم
بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا اعترف النظام بقيام الدليل
على صحة بقائها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال
وقيل انه قال بذلك لانه قائل بان الاعدام من المؤثر غير معقول
وانه لا ضد للاجسام حتى يقول انه ينتفي بطريان الضد ومذهبه
ان الاجسام تنتفي عند القيامة فلا بد له من القول بانها لا تبقى
كما قيل في الاعراض قال المصنف ان هذا النقل من النظام غير معتمد
فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فكأنه
وهم الناقل الى انه لا يقول ببقائها اي يتوهم السامعون ان احتياجها
الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فتعلو عنه
ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من انها غير باقية بذاتها
بل بمؤثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم

والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء

فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس فيما
من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة
ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون
يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه
وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم
الجسم عن اللون بعد الاتصاف بلون معين فان العادة قد جرت
على الالوان عقيبه فلها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا
عليه ومنع القياس الاول بخلي الكون واللون عن الجامع والثاني
بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف
على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح
هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد
الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب
فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير اقامته لا يفيد الا ظنا
ضعيفا ويجوز رويتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري
اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب
الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان
والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرئي الهواء لكنه غير مرئي

لخلوه عنها ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما بين ملك السطوح
جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب
المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب ودعى
الضرورة فيه واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه مرئي لخلوه
عن الاضواء بان رويته الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدل
الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والعميق والطول لا يجوز ان يكون
عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول
عرضا كان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل
واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به
فيكون الطول قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر والجوهر
مرئي فالجوهر مرئي وهو ضعيف والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها
من خرفات متناهية فانها لا تخلو من الحركة والسكون وذلك لان كل جسم
فله وضع وموضع فان كان منتقلا من احدهما كان منتقلا عن احدهما
كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهو ظاهر اما الحركة فلو
جوء احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والسكون
من حال الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا لحصول الحالة المنتقل عنها وهذا
سبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوقا

بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد الثاني ولا يوجد
المسبوق والمسبوقية بالعدم هي معنى الحدوث ههنا والعرض
عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي
ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو ممنوع وان اردتم انها تقتضي
ان يكون كل جزئي كل فرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث
ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية
ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية
الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد الى كل واحد منها هو حادث
ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها بالغير ان يكون مجموع الجزئيات
لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات الازلية
فلا يوجد شيء من الجزئيات على معنى انه لا يوجد معه ذلك الجزئي ثم — الجزئيات م
حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير
واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة تقتضي ان يكون
ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر
منقض ومن امر متحصل لان الحركة لا بد ان يكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها
ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا يحصل
الا منهما فهي ايضا مسبوق بالامر المنقضي وقد ثبت ان مسبوقية الكل ...

بان ماهية الحركة حاصلة في كل من الامر المنقضي والامر المتحصل باقية
معهما لان الحركة لا ينقسم الا الى اجزاء كل واحد من المنقضي والمتحصل باقية
معهما لان الحركة لا ينقسم الا الى اجزاء كل واحد منها المنقضي والمتحصل جزئي
من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منها فلا يلزم من
مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد
منها الا مسبوقية تلك الماهية بغيرها من الماهيات وهكذا اذا قسم ذلك المتحصل الى جزئين
يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين احد بقية جزئي الماهية
حركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركات لما كان حادثا
كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد — ماهية الحركة في الازل ولا لوجدت ح
في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وهو محال
ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه
عدمات الحركات كلها حتى لو وجد فيه شيء منها اجتمع مع عدمه فيلزم اجتماع
النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتيب بينها
خلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يعرض شيء من اجزاء الازل الا
وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها ويوجد من تلك الموجودات
وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع
فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب

بحسب

انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند

المساوي اعني تعاقب لا افراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين

ما سنذكره في المتن من الادلة على تناهي جزئيات الحركة والسكون و

اقول ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة

كاف للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث ماهيتها

فانه يستقيم الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبما بين المقدمتين يثبت

ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث الماهية

ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل

منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات ماهية

الحركة حادثا كان الماهية ايضا حادثة وثانيهما طريقة التطبيق وقد مر فيها

في مباحث ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان نقول لو كانت الحركة ازلية

كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية

له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بعشرة مثلا كعشر دورات

مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى آخره على ما مر وقد

عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لاتناهي الامور الموجودة

معا فانها طريقة التضايف وتقريرها ان الحركة يجب ان تكون

بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت الحركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا

ان ناخذ مثلا من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة

التي هي الجزء الاخير من هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية و

ليست موصوفة بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوفا بالمسبوقية

والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت

السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون

عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد والحال انهما متضايفان

حقيقيان يجب تكافؤهما وجودا وتساويهما عددا وان يكون بازاء كل فرد

من احدهما واحد من الآخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله

واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر

لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب لذاته

تعالى ثم لا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار

بل يكون موجبا فان لم يكن يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا

بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته

من حيث انه هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون

عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط

حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون

ذيل الشرط الساقد بما يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو
بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط
دفعا للتسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر
المنتهى اليه عدم الواجب وهو محال واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم
امتنع عدم المشروط به وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط
واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام
عند الحكماء بعضها الفلكيات وحركتها واجبة مديم وفي العنصريات
وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فنقول
الاجسام بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر فيصح
ان يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة
من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة
كما ذكرنا ويلزم صحته على المركب ولو في الوضع ولقائل ان يمنع عليه لوجود
اما الاول فان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون
متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية
الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان الكون
اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية
والسكون وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة

الدليل ٣
و قد يقتضى عنه بتغير فنقول لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون
له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية و
واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون ثان
فان وجد له كون غير مسبوق باخر يلزم الاول لئلا يلزم خلو ذلك
الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم
الاول فبما بيناه من حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني
فبطريق التطبيق والتضائف وثانيها ان الاثر القديم لا يستند الى
المختار وقد مر الكلام عليه وثالثها انا لا نخبر ان الشرط الذي توقف
عليه العدم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره
عن الواجب لم لا يجوز ان يكون على عدم كل حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث
زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل
هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب علة
الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي
لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية
دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم
الواجب الذي انتهى اليه استناده فالجواب لا نم لم لا يجوز ان العدم
الازلية الممكنة جاز ان يستند كل منها الى عدم ازلي اخر ممكن من

ان ينتهي الى عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتيبا ذاتيا الى
ما لا نهاية له وليس فى ذلك مح واما تأخرها بانها اى جزئيات الحركة
والسكون فلان وجود ما لا يتناهى موجود معا فى جزئيات مح
للتطبيق على ما مر فى مبحث ابطال التس اقول قد تحقق فى ذلك
البحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمح انما المحال ان يكون غير متناهية
ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركة يمكن ان تكون غير متناهية
وجزئيات السكون ايضا اذ لم يجتمع فى الوجود ولو وصف كل حادث
بالاضافتين المتقابلتين وجب زيادة المتصف باحديهما من حيث
هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد
دليل آخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين
اى بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران
مختلفان وان كانا فى ذات واحدة فاذا اعتبر الحوادث الماضية ابتداء
من الآن مرتين احديهما من حيث كل منها سابق والاخرى
من حيث هى بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالا
عتبار متطابقين فى الوجود وجب زيادة المتصف باحديهما من حيث
هو متصف بها على المتصف بالاخرى فيجب ان يكون السوابق اكثر
من اللواحق فى جانب الذى وقع التزايد فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين

المتقابلين يجب تساويهما فى العدد والحادث الآنى مسبوق محض فلا بد
ان يكون فى الحوادث الماضية سابق محض والا لزاد عدد المسبوقية
بواحدة فاذا اللواحق متناهية فى الماضى لوجوب لوجوب انقطاعها
قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه
اعنى بواحدة متناهية ايضا فيلزم تناهى ما فرض انه غير متناهية
هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق فى التحقيق مع قلة مؤنة
فى تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان فى الخارج بلا عمل منا وفقه تبلد
فى مبحث ابطال التس من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول
باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان فى الخارج حاصلتان فى الخارج
احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قاضية
بحدوث ما لا ينفك من الحوادث المتناهية لان تلك الحوادث
المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذى لا ينفك عن تلك الحوادث
لا يوجد قبل كان ذلك حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال
قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان الحوادث لترتيب عندهم فالا
عراض القائمة بها ايضا غير باقية عندهم بحصر الاعراض عندهم فى الجسمانية
ولما ثبت ان معروضها اعنى الاجسام حادثة ثبت حدوثها اى
الاعراض باسرها ولما ثبت حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير
الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها بعد الدليل الاول منها ان الاجسام

الاول والا لكان منفكا
باسرها او لم يوجد قبله كان

[illegible]

لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها
اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك
الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك
الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه
بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل والجواب ان حدوثها
لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه
في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لو وقت الترجيح
من غير مرجح فان الاوقات قبلها اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث
دون ما عداه من الاوقات امور لا جزاء لا وقت قبل ذلك الوقت
فلا يلزم الترجيح بغير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك
معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود
العالم لا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم وطلب الترجيح في الاجزاء
بوضع الاثر من الاحكام الوهمية في الامور الفرضية المرفوقة فانها غير
مقبولة انتهى واقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يطلب
وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي بان يقال لم اختص الحوادث وعدمها
الوقت دون ما عداه من الاوقات فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها
بان يقال لم ترجح في ذلك الوقت وجودها حتى حدثت وايضا الاوقات التي
قبل الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فلم اختص الحدوث

بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح من غير مرجح فيما بين وجود تلك
الحوادث وعدمها بان يقال لم ترجح في ذلك الوقت وجودها على عدمها حتى حدثت فيه
ايضا في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده
فاختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح من غير
مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل
تعلق الارادة القديمة فلم يلزم من المحذورين لا التوقف على امر مختص ولا الترجيح
بلا مرجح فان تعلق تلك الارادة هو المخصص والمرجح ويرد عليه ان ذلك التعلق
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به القديم كي
يقع وجود هذا التعلق فيما قديما لو لم يختص بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا
مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق لجميع الاوقات بأسرها لا في ازل الارادة
القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد فيه
التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لا يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت
الذي هو حادث ونقل الكلام الى حدوثه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا
الكلام اليه فان كان حدوثه بتعلق امر آخر حادث هكذا تسلسل التعلقات الحادثة
الا الى الاتناهي فاما ان يلزم من هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خارجا من جهة واما
بان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الآن اليه

كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى اجزاء غير متناهية حدوثه قبل
لزم ذلك لو هذا لانا ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه
فيه لان الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاوضاع
الكوكبية وكل منها مسبوق بالآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز عندكم في
الامور المرتبة الحقيقية لانا نقول انما يلزم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة لو لم يجز ان
يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بالآخر لا الى نهاية فيكون حدوث
العالم الجسماني عن المبدأ القديم بسبب الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية
فان قيل تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة يتوارد استعدادات بحسب
تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الا
ستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هو مستعد له وما سوى العالم الجسماني
ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا
لا نم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون
تصورات متعاقبة لا مرجوع من المادة وتوابعها الجسمانية منها شرط اللاحق الى
ان ينتهي الى شرط ما هو لحدوث العالم الجسماني تقرير آخر للتقليل ان ذلك الموجد للاجسام
لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يرجح منه الفعل على الترك انما يفعل بسبب ترجيح
فلا يختار ايجاد شيء لا يحصل ابدا الا اذا كان هناك ما يرجح به الايجاد على تركه فاما ان

اليه فيكون الايجاد اولى من تركه فان كان بالايجاد يحصل له تلك الاولوية منه
يستكمل بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا وذلك بين البطلان فوجب ان يكون
المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما
فيما يحتج عليه ان يقال اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه
بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة
الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على ما مر والحق ان هذه الالزامات
في الحوادث التي يخالف المتكلم والجواب انا لا نم ان الفعل لا يصدر عنه الا
اذا كان هناك ما يرجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على
الآخر لا لمرجح كما صرح به بعضهم من الاشاعرة ومن اتفق جمهورهم على جواز
ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح بل ذهبوا ولذا قالوا انهم
القول بان افعال الله غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار و
تمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب
من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور الترجيح فيها وفرقوا
بين الترجيح بلا مرجح وبين ترجح بلا مرجح فان ترجح احد المتساويين من جميع
الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف ولو جوز ذلك لانسد
باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متحقق

الترجيح للمرجح او لا مرجح فان كان مختارا فهو يرجح بارادته اي بمقتضى مشيته وارادته لا يقال

الحجة ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن ان كان ارادته لاحدهما مساوية

لارادته للآخر بالنظر الى ذاته فيجب ان يقال كيف تخصص باحد الارادتين دون

الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها

ولزم التسلسل في الارادة وان لم يستند الى شيء فقد رجح احد المتساويين على

١٢٩٥ الاخرى بلا سبب فان قيل الارادة من الصفة التي من شأنها تعلقها بجنب الجانبين

لزم التسلسل في المتعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم ما ذهبوا الى ان

الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ووجوه الغرض المرجح

لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية المصالح

العباد والاحسان اليهم اما الالهيون فقد ذهبوا الى ان الهيكل تشهد بان

الفاعل المختار بهذا المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه الا الفعل ويكون يتصف

به الاتصاف في ذاته فلذلك نفوا الاختيار عنه بهذا المعنى واما قولنا نفوا الاختيار

بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له

اتفاقا فتقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة

والا افتقرت الى المادة الاخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة ويتسلسل المواد

ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم

والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية ولو سلمنا تركبه من المادة

والصورة فلا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا عليه فقد عرفت فساده ولو سلم

ايضا انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله فتقريب الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان

عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع معها القبل المسبوق وهو التقدم الزماني فيكون

تلك القبلية لا تستند على ما تأتى ان اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض بتلك

القبلية وليس متقدما بالزمان وقد تم تحقيقه في مبحث السبق والقبلية

الفصل الرابع في المجردات اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها

قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد

لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب الباري من الامر المشترك وما به يمتاز عنه

وهو محض فساد لظهور ان المشاركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات

لا تقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كما قالوا استدلال الحكماء

على وجود العقل بوجوه منها بيان الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر

الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر

عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل فلو لم

يكن العقل موجودا لم يوجد اول ما صدر عنه مع ان الجسم لا يمكن ان يكون

هو اول ما صدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه

والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا

تكثر فيها اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة و

النفس لا يمكن ان يكون احديهما الصادرة الاولى فلان كل واحد منهما

مشروطة في تأثيرها بالمادة اما الصورة فلان تأثيرها موقوف على تشخصها

وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالآلات جسمانية فلو كان

المعلول الاول احديهما لكانت سابقة في تأثيرها على المادة واما الهيولى

علی فرض التقدیر یکون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها
الی الباری تعالی والا لزم تعدد اثاره ولا یجوز ان یکون سابقة فی تاثیرها
علی المادة اذ لا سبق للمشروط فی تاثیره بالوصل لاحها علی الکل لاحق والی
هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق فی تاثیره ای لا سبق لمشروط
هو الصورة او النفس فی تاثیره بالوصل لاحقا واما العرض فلا یجوز ان یکون
هو المعلول الاول فانه مشروط فی وجوده بالموضوع فلو کان هو المعلول
الاول لزم ان یکون سابقا علیه لان العرض یکون علة للموضوع
لما مر ولا یجوز ان یکون المشروط فی وجوده بامر سابقا علی ذلک الامر والی
هذا اشار بقوله او وجوده ای لا سبق لمشروط هو العرض فی وجوده بالوصل
علیه واما ان المادة لا یجوز ان یکون هی المعلول الاول فلانها لا یصلح للتاثیر
وانما هی القابلة فقط فلو کانت هی المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحیة
التاثیر والی هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه ای لو لم
والا لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه فی اثبات ان المعلول الاول لا یجوز
ان یکون هو المادة وتذکیر الضمیر عنه فی اثباتها اعتبارا باویل المادة
بالمحل او باعتبار وصفه بالمعلول الاول ویوجد فی بعض النسخ بدل قوله
والا لما انتفت وهو حینئذ یکون عطفا علی قوله لمشروط ای المادة لو کانت
هی المعلول الاول لزم ان یکون سابقة علی ما عداها لان ما سواها
من الممکنات یجب ان یستند الیها اما ابتداء او بوسائط ولا سبق لما انتفت
صلاحیة التاثیر عنه فلا یکون هی سابقة علیها اصلا وتحقیق هذا الدلیل

ان اول صادر عنه تعالی واحد مستقل بالوجود والتاثیر وهو العقل لیس
کذلک لانتفاء الوحدة فی الجسم والتاثیر فی الهیولی والاستقلال به فی الصورة
والنفس وبالوجود فی العرض لان المؤثر مختار اشارة الی تزییف الدلیل
المذکور وذلک لانا لا نسلم ان الباری تعالی واحد من جمیع الجهات بل هو لما
تعدد ارادته وتعلقاتها او هو موجب له حیثیات متعددة کالوجود
المطلق العارض لوجوده الخاص وکالسلوب ومنع الحیثیات وان کانت
امورا اعتباریة لا عینیة یجوز ان یکون شروط التاثیر فیتعدد اثاره
کما هو زعم تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتباریة علی ما مر
ولو سلم انه واحد من جمیع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا یصدر عنه وقد
تکلمنا علیه فیما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مرکب من الهیولی والصورة
وقد ابطلناه فلم لا یجوز ان یکون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم
فلو سلم فلا نسلم ان الصورة فی تشخصها محتاجة الی الهیولی فلم لا یجوز
ان یکون هی المعلول الاول ولو سلم فلا نسلم ان الهیولی فی تشخصها ووجودها محتاجة
الی الصورة فلم لا یجوز ان یکون المعلول الاول وما قلتم فی ابطاله من انها
لا یصلح للتاثیر فهو ممنوع لا یقال ان الصادر الاول یجب ان یکون علة لجمیع
ما عداه بواسطة او بغیر واسطة فیلزم ان یکون الهیولی علی ذلک التقدیر
علة مؤثرة فی مقبولها ویمتنع ان یکون الشیء الواحد بالنسبة الی الواحد قابلا
وفاعلا معا لانا نقول نقول هذا الامتناع ممنوع وقد تکلمنا علیه

كلمة ولو سلم فانّا هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون
المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر آخر ولو سلم فلم لا يجوز ان اوّل
ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان
ان يكون صفة من صفات الواجب ونمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم
ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب
من جزئين ليسا كجزئي الجسم اي الهيولى والصورة ومع جاز ان يكون الصادر
الاوّل هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل
هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات لا بالتبعية الى المكان هو الجوهر
الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية وتبعها في ذلك محلها او ما يحل
في محلها فيكون مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان النفس لا
يستقل بالتأثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا وهو المط ههنا وكونه
مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نسلم ان جزء النفس لو استقل بالتأثير لزم استقلال
النفس به فان استقلال الجزء لا يلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج
الجزء الاخير في التأثير الى الخارج بعد لزوم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلانم
ان المعلول الاوّل يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة فيجوز
ان يكون اوّل ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطتها البدن او الهيولى
ولو سلم فلانم ان النفس لا تؤثر بدونها وفي بعض خوارق العادة كالمعجزة و
الكرامة والسحر من هذا القبيل على ما مر جوابه فان قيل فيكون مستغنية عن

عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل سوى هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني
عن المادة في الذات وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا
بل نفسا فلم لا يجوز ان الصادر الاوّل هو النفس ويكون ايجادها في اوّل المرتبة
بدون الآلة وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه
بالكامل دليل آخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها اولى
بعرض اولى بما هو عليه من الوضع من بعض بحسب طبائعها لان الطبائع التي للا
جزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا
لشيء من طبائع الاجزاء المفروضة فالتنقل عنه جائزة وتلك التنقل لا يتصور
الا بالميل المستمر في فيجوز ان يكون في طبائعها الاصل الحسب بروح ان يكون
له مبداء فيما اذ لا بد الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان
يقبل التحريك القسري فلا بد فيه من مبداء طباعي ومع وجود مبدا الميل المستقيم
للعناصر البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق من ذلك الميل بحسب الطبع لان
الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها الشيء ولما يعوقها
عنه ايضا والعائق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج
الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان
ما لا ميل فيه اصلا او ما فيه ميل الاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة
ولما وجد فيه مبدأ الميل المستدير وعدم العائق فالميل موجود بالفعل
فاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان هذا الحركة ارادية لانا قد بينا

ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة ولم يكن في طباعها الا الميل ... ان يكون الميل مستديرا

ان في الفلك مبدا طبيعيا للحركة فلا تكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي
اما ارادية او طبيعية لا يجوز ان يكون طبيعية لان الحركة المستديرة
بطلب وضعا ما بتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور بدون الارادة فان
طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض فذلك لا يتم الا بشعور وارادة
واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كان الى وفق
لانه لم يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة
غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير
فتعين ان يكون ارادية فثبت ان مستند الحركة الاجرام السماوية هو الارادة
المتحركات وارادته يستلزم التشبه بالكامل اي الذاتي كالاتحاد الحاصلة بالفعل لان
الارادة يقتضي ان يكون لها مطلوب ممكن الحصول لان طلب المحال محال وهو اما محسوس
او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او
للنفع وجلب الملائم شهوة ودفع المنافر غضبا على الفلك محال لانهما يعرضان
بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس
الاجرام السماوية لا تنخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل
ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا يتغير عن حالة الى اخرى ملائمة
او منافرة التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثاني
وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او
صفاته تشبه احدهما والاول اما كان له تعلق بالمطلوب وعلى التقدير الاول

والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات والصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم
انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من الياس عن تحصيل
ما هذا شانه ويلزم الانقطاع للحركة ايضا لانها حافظة للزمان الذي يمتنع
عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار — لكن انقطاع مح
بقوله اذ طلب الحاصل محال او فوق يوجب الانقطاع وغير الممكن محال اي طلب غير الممكن
محال واراد بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا
حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل
شبه المطلوب ولا يجوز ان يكون تشبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب المحال
بل تشبها غير مستقر اي تشبها بعد تشبه بحيث ينقضي تشبه ويحصل تشبه اخر
ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت
ان المطلوب حصول تشبهات غير متناهية يحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية
لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال
غير متناهية فيريد الفلك ان يخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
بحاله بكل وضع شبيها بالمطلوب الذي هو بالفعل من كل الوجوه فلا يزال
يترك وضعا ويحصل اخر ويفوت تشبها ويحصل اخر ويحفظ كل منهما بتعاقب
الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين
ان يكون ذلك عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة
لتوقفها على دوام الحركة وحينا انقطاعها حيث بيناه وقضائها وليتم
على حصر اقسام الطلب فيما ذكره وهو ممنوع ثم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب

اوالتدافع فلولا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك من المنازعة في
امتناع طلب المحال وايضا لا نسلم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لا
يقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون بقرب القطبين و
بعضها يقتضي ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها
لكان ترجيحا بلا مرجح وما يقال من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع
بان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل يبتني كثير من قواعدهم
ولو سلم فلا نسلم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة
للفلك يستلزم جواز النقلة عنه لجواز ان يكون الحي بجرم الفلك صورة
منوعة لها مقتضية لوضع لا يفارقها فان قلت لا يقدح ذلك فيما
ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طباعها اذا لم يكن مقتضية لذلك الوضع
فيجوز عليها الانتقال منه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا منضما
خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجي في هذه
في ذي الميل المستقيم والمركب ثم نمنع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع
لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها
اذ يجوز زواله بحركة غيرها كما في الوضع بالنسبة اليه لا يستلزم ان يجوز الحركة
عليها لطبايعها ظاهر لا سترة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت
ممتنعة بالنظر اليها او امتناع حركتها بالنظر الى طبائعها عبارة عن اقتضائها
لعدم حركتها اي سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة
لوجب الوضع بالنظر الى طبائعها هف وايضا فان النقض [illegible]

الارض

الارض والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر
والمركبات على حاله لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي
طبيعته الفوقية ولا يابي عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي
طبيعته التحتية ولا يابي عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة وحدة
بسيطة فبالنظر الى طبائعها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا وما ذلك الا بالحركة
عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله ولو سلم فلا نسلم ان
الفلكيات لا يقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بني عليه من امتناع الخارجي
ومن امتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل
ولو سلم فلا نسلم ان العائق عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم
او مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير مساو لما في القوي مخالف لها
في الجهة ولو سلم فلا نسلم انه لما وجد مبدأ الميل وعدم العائق لزم وجود الميل
بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود مبدا لانتفاء شرط له كعدم الحالة
الملائمة مثلا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم من عدم حصول المط او صفته
الياس ولا من نيلها انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يبقى عدم الرجاء ومكونه
او صفته امرا غير قار يتحقق نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولو سلم
فلا نسلم ان ذلك المط المتشبه به هو الواجب فيكم والا لاختلف الحركات في
الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع اولا
ختلاف الكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان المط الموصوف
بصفات كمالية غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الانفصال

بما هي الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضائفين والا لكن
الممتنع وعلة الاقوى بالاضعف دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد
له من موجب وموجده لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا
لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر تحتوي بعضها على بعض لا سبيل الى الاول
لان الحاوي اذا كان علة موجبة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه
على وجود المحوي فلا وجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن
للمحوي في تلك المرتبة وجوب وجود ضرورة تاخره بالذات عن وجوده فهو
حينئذ اما على الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد فيمكن عدمه والخلاء في داخل
الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا
بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان
في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود المحوي فيه
وبالعكس بل يمكن ان يقال ان عدم الخلاء عين وجود المحوي فيه لست اقا
معنيها وتغايرهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا
لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا
غير واجب في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا
في مرتبة وجود الحاوي كان وجود المحوي كذلك هف ضرورة ان الخلاء
ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا
ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف لذلك لو ادعى امكان الخلاء لذا

اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار
الثلث المحدد له لكان الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا
بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء البتة فاذا اعتبر وجود تلك
الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب الى اخر ما مر من البرهان
وكذا فرض ان العلة هي هيولى الحاوي لانها متاخرة عن صورته لما تقرر
عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في
مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها بمرتبتين وبمثل
ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة
به لا يمكن ان يكون شي منها علة موجبة للمحوي وكذا لا سبيل الى الثاني لان
الحاوي اشرف من المحوي لكونه تاما من شانه ان يفيد او يتميز واقوى واعظم
مشتملا عليه بحسب الصورة والمقدار على ما هو شانه مع زيادة فالاول هو
واضعف واصغر وبمثل ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شي مما يتعلق بالمحوي
من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان ان موجد الجسم لا
يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو الواجب
او العقل والاول محال فتعين الثاني وهو المطلوب وقوله لمنع امتناع
الخلاء اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور بتقريريه انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع
لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه
بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين

ارتفاع الآخر لمكن

لو تجبا احدهما بالذات والآخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع
الواجب بالذات ومن البيّن ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن
الانفكاك بينهما فلا تلازم كما تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب
المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الآخر يعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس
بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس بممتنع بالذات واما ثانيا فلان دليلا على المنع حتى
صار معارضة في المقدمة الدالة على امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها كما سبق
فان قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء بالذات ينافي كون ما لا يزيد اعني وجود
المحوي واجبا بالغير انه ينافي كونه واجبا بالغير الذي هو الحاوي فلان وجوب
المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي لوجوبه
كما ذكر قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر ممنوع فانا قد برهنا على ان الحاوي
لا يكون علة المحوي وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بالغير مطلقا فلا نسلم
المنافاة بينهما فان وجوب المحوي لعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا
يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان
يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة
امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء
حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء
واجبا ممكنا الا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك
خلاء ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله واما اذا فرضنا حاويا ليس فيه

محوي

محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود او المفروض
في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء
بمعنى العدم المحض اعني ان لم يكن محصورا لشيء فليس بممتنع كما سبق فظهر ان امكان الخلاء
ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب
المحوي بغير الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي فقولكم المتلازمان
لا يختلفان في الوجوب بالذات مم وقولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين
وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الآخر انما هو بالنظر
الى ذاته فلا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر
كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب ومعلوله الاول الا يرى ان امكان
ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه
لو كان ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب ولكن ذلك ضروري ان وجوب المعلول حينئذ
على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم منافي لامكان ارتفاع اللازم عن الملزوم
وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا ينافي
الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم
آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون
احد الارتفاعين ممكنا والآخر ممتنعا ولا نسلم التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء
وسند المنع ما حققناه في التقرير المذكور اعني فرض ارتفاع الحاوي والمحوي معا
فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء متحقق ههنا مع انتفاء الملازم الآخر
اعني وجود المحوي هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة

بين عدم الخلاء في داخل الحاوى بدا اعتبار وجوده وبين وجود المحوى
في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل للمحوى
فالمحوى المعين وان استلزم عدم الخلاء الزوال عدم الخلاء لا استلزم المحوى
المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلم التلازم بينهما فلا نسلم ان المتلازمين
يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا ما عنينا انفا انه يجوز ان يكون احد
المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا
يكون واجبا في مرتبة وجود ذلك الغير نعم يجب ان يكونا بحيث اذا وجب
وجود احدهما في زمان وجب وجود الاخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا
عنه في المرتبة واما انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة
فذلك غير واجب فان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال
لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوى ولم يجب
وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذي يملا مقعر الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى
لم يجب ملا مقعر الحاوى عنه واذا لم يجب ملاء مقعره لم يجب عدم الخلاء
ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد انه
لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوى فذلك مم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة
وجود المحوى فذلك مسلم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء
لما عرفت انفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن
لا نسلم ان الهيولى متاخرة عن الصورة فان الصورة شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم
لا بشخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الحاوى

اقوى

اقوى واعظم من المحوى لانه ربما كان المحوى اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوى بحسب
المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوى اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب
الى تخييل مثل هذا الحاوى وعلية هذا المحوى على انه استبعاد ان الوهم لا عبرة لها
في المقامات البرهانية دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم
لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن لا يكون الا بمشاركة
وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه شرط صدق التاثير على المقارن
الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئيه فضلا عن ان يكون
لها وضع بالنسبة الى موجدهما فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا له
وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب
فان قيل علة المركب يجب ان يكون علة لجزئيه معا لا يجب ان يكون علة
لجزئيه باجماعه مع الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات فيجوز ان يكون
مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة
الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا
اخير الجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان للشيء مادة
موجودة كان ذا وضع بالقياس الى المؤثر صح ايجاد ذلك الشيء فيها لذلك
والان فان لا نسلم ان له وضعا قبل ذلك اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده
فلما قلنا الكلام هاهنا في علة الجسم المستقلة بالتاثير على ما عرفنا

لذينا كما في العاقبة غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل
واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الاخر شاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء
الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم يثبت
وقد تكلمنا عليه وانه بعض افعال النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع
في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها الجسم من هذا القبيل دليل آخر نفرضه
ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم تقدم الشيء
على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظ واما اذا كان نفسا فلان
فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما
الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلانه لا يمكنها
ان يوجد الاخر بدون الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدا للجسم الاول
اذ لو لم يوجد الاخرى واوجد الجسم الاخر الذي لم يكن ذلك الجسم الاخر الذي فرضناه
اول الاجسام الاخرة من الجسم الذي احد ما جزء منه ويلزم عندهم انفسها علة
علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخرة غاية
الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فهو ان
الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس
على ما ليس بمجرد من مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افاعيل من التغذية و
التنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية

ويجعل النفس الناطقة الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيعرفون
بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع
اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف الحديد او في صفاته ويسمى كمالا
ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج
عنها الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع في نفسه فكتوابع الكمال
الاول المحصل للنوع من القدرة وغيرها من الصفات المتفرعة على تحصيل
الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنها الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي
يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي
وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها
بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة واراد وابه ما يمكن ان يصدر عنه
ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة
لا بالفعل ومن ذلك العبارة اعني ما يكون صفاته بالقوة اذ يخرج عنها النفس الفلكية
الحيوانية والانسانية السماوية على راي من يقول ان النفس انما هي للفلك الكلي
واما فيه من الافلاك الجزئية عنها لما لالات له فيكون حينا الى الان يا يصدر
من التعقلات والحركات الارادية التي هي مبادي افاعيل الحيوة يكون دائما وبالفعل
لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراكات والحركة
الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون ما
وفاعلها على راي من ان يقول قوة انها نفسا ولها ابت من الاحساس الالية

فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد

بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحياة فلا يندرج فيها التغذية

والتنمية والتوليد وايضا خرج التعريف النفوس النباتية وان اريد به

الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحياة او لا فان اريد جميعها

خرج عنه النفوس النباتية والحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط

والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب بان المراد به

البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الاول فانها يتعلق

بدون آلة تتوسط بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد حيثية

بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى مستغنيا عن

والسماوية صالحا للتعريف بها وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بالاشتراك

اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد ولا يمكن

رسم لهما اذ لو اقتصر على مبدا فعل ما دخلت صور البسائط والمعدنيات وان قيد

بالقصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية

قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان للافلاك نفسا وبين النفوس

السماوية اختلاف في الافعال والالات لكن الشيخ ذكر في الشفا ان النفس اسم لمبدا

صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا يخفى ان هذا المعنى

لا يصلح لتعريفهما به على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج

واحد عادم للارادة بل افعال مختلفة مع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة

على الصحيح فان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية

والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي الي من حيث يتغذى وينمو ويولد المثل لا من حيث

انه يحس بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي الي من حيث يحس ويتحرك بالارادة

فقط او لا يعقل الكليات والنفس الفلكية الانسانية كمال اول لجسم طبيعي

ذي ادراك وحركة دائمين واعلم ان ما ذكر في تعريفات النفس عموما او خصوصا

ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي

نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم

في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه بان وان كان لا يؤخذ في تعريفه من

حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية

اذ هي جزء منا او ما هو المقصود الاعظم منا بل معرفتها اصل لكمالات النفس ومفتاح العلوم ولذلك

اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع في تعريف النفس

مطلقا ليبين احوال النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه

وانها جوهر مجرد متعلق بالبدن وان افرادها الانسانية حادثة لا تفنى بفناء البدن

ولا تنتقل الى الابدان ولها تعلق بالالات واحساس بالالات وتشارك النبات

في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر

والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس

عين المزاج الذي يستتبع اعتدال البدن بوجه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول

المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الا
جتماع والتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف
النفس فيكون هو الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور
والى هذا اشار بقوله وهو مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات
تستعد لقبول كمالاتها الاولى فلو كانت من مباديها بحسب امزجتها المختلفة
يلزم ان يكون الامزجة شروطا لحصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس
التي هي الكمالات الاول شرطا لحصول المزاج يلزم الدور واجيب بان فضل الابوين يتوالد
تجمع اجزاءه غذائية ثم تصير بها انضاطا او تفرز من الاخلاط مادة المني فيحصل
لقبول قوة تعد المادة لتصير بها انسانا وتحفظ المادة تلك القوة مبدأ ويكون
تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصور المعدنية ثم ان المني لما وقع
في الرحم تزايد كمالات استعداداته حتى انتهى الى ان يستعد لقبول نفس يصدر
عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب غذاء وينضفه الى المادة
فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول النفس يصدر عنها مع ما تقدم
الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع
ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان
المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على فضل الابوين ويتوقف عليه الصورة
الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل في الرحم باستعدادات تلحقها
يتوقف على تلك الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل في الرحم

بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج
الحاصل بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس
المولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة المولود
وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج آخر موقوفا على نفس ليست هي موقوفة
على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم الدور واقول ولقائل ان يقول
ان من قدم ان النفس غير المزاج لا يذعن ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ٤٩
ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ الآثار تنسب الى
النفس وتنبو عنها امزجة اخر وان المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على
مزاج آخر سابق عليه فهو يجبر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع
والتاليف الى حصول هذا المزاج هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى
يلزم توقف النفس على النفس فان ذلك ايضا لم تثبت الا بان يثبت توقف كل نفس على نفس
اخرى سابقة عليها لعدم المادة انفكاك الاخلاط عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس
والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يأباها بل
يقتضي السكون كالمتحرك على الارض ويقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال
والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين والى هذا اشار بقوله ولممانعته في
واعترض عليه بان الممانع للنفس في الحركة الى جهة هو جزء البدن فانه الثقيل فيه
الى السفل فمانع النفس في الحركة على جهة الارض في الصعود الى موضع عال لا المزاج
فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث ان النفس

سقى عنده ببطلان المزاج فان زيدا مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج
عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله و
لبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ
الادراك الذي هو النفس المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد
عليها ان كانت كيفية ملموسة شبيهة بها لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت
متضادة لها انعدم بها فكيف يدركها فلما بقي مغايرة النفس للمزاج اراد ان
يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه فان الا
نسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصورها والتصديق بثبوتها
في جميع حالاته وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وقوى
نفسه في هذه الحالة لم يتصف فانه عن ذاته مثبتا اياها وكذا اذا كان
حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب عنه ذاته ولا يلزم من تعطل النائم
والسكران ذاتهما في حالة النوم والسكر بقي تذكرها تعقلهما كما عنده ولا
المانع العارض وقد يغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى الحواس
يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق في اول خلقه صحيح العقل والمزاج
على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس [illegible] معلقا في هواء
طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن اعضاء البدن لانها لا يدرك الا
بالحواس وعن بواطنه لانها لا يدركها الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا
وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته واثباتها فلا يكون شيئا

منهما ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزاؤه الاصلية الجسمانية التي هي جزء
لبدنه ولا نسلم انه يغفل عنها وانما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى
الحالة فيها فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي
لا نقول يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز به عما عداه من سائر الاعضاء
وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز عما عداها
ومغايرة لما يقع التشارك فيه يريد ان يبين مغايرة النفس للجسمية الممتدة في
الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشاركه فيها غيره

اقول

اقول فيه نظر لان المراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى كلامه ان النفس
ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا شبهة على من له ادنى تمييز وكيف يجعل مسئلة
فيه وان اراد الجسم المخصوص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع الشركة
فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها لجميع ما ذكر من
المزاج والبدن واجزائه وقواه الجسمية بل لما يقع الجميع بانها متبدلة اما المزاج
فانه يتغير حرا كان وابرد منه وان كان رطبا وايبس واما البدن واعضاؤه الجسمية
فانها تنمو وتذبل وقواها تزيد وتنقص مع ان النفس باقية على حالها من اول العمر
آخره كما يعلم بالبديهة وعلى ذلك لو اعترض عليه بان التبدل انما هو في الاجزاء
الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس فقد وايضا منقوض
بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليست هذا الهيكل المحسوس منه وهو
في التبدل بالقطع والاعضاء والتنمو والانقباض مع انا نعلم بالبديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته

ونحو الشرح ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده من هيكل مع مشخصاته
المعقود عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يقبل الحلول شيئا مدة
حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني النفس الناطقة
ليست متحيزة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن
ولاجزائه فقد تبين انها ليست جسما والا لكانت عين البدن او جزءا منه ضرورة انها
ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس وتبين انها ليست جسمانية ايضا فما علة التسمية كونها
مجردة بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه [illegible] ذهب البعض الى انها جسم مجاور للبدن
او انها عرض حال فيه على الامر المذكورة فتجرد عارضا [illegible] النفس الناطقة
الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي
هي محل منشأها ايضا مجردة تبيان الاول ان الصورة العقلية مما يكون مشتركة
بين كثيرين كالكليات التي يتصورها او لا ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه
لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بعوارض مادية من مقدار معين وكيف معين ووضع معين
وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين فيها
الثاني لان اختصاص الحال بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص
المحل به واعترض عليه بانا لا نسلم ان العلم بانضمام صورة المعلوم في العالم لجواز
ان يكون العلم باضافة الاشياء الى النفس من دون انضمام صورة فيها ولو
مجردة لم فيلاحظها النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الجزئيات في الالة
بل الجواز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان ينضم صورة شيء في شيء اصلا لكن

ان النفس الناطقة هي معروضة للصورة العقلية لم لا يكون مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة

سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلومة تمام الماهية بل يكون
كنقش الفرس على الجدار مع لا يكون هذه مجردة عن المادة هذه الصورة وليس
يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا
عنها سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان اتصاف النفس الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف
ما حل فيها بها فان الحال بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا يرى ان الجسم
متصف بالبياض مع الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمنا ولكن اتصاف النفس
الحالة بهذه العوارض من قبل علتها الا بساطة في غيرها عنها بحيث انها [illegible] قال
الشارح [illegible] الاولان [illegible] بناء على [illegible] الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق اولا فيما سلف
وانت خبير بان الوجود الذهني على ما حققنا [illegible] بانضمام الصورة في الذهن
وقيام علته [illegible] انقسامها [illegible] يدل على تجرد النفس تقريره
ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس
تعقل البسائط التي لا تنقسم [illegible] والنفس الناطقة لا تنقسم والا لانقسم
ايضا المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل
البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط بانها تعقل حقيقة
فان كانت بسيطة فذاك والا لكانت مركبة من البسائط ان لم تكن
كثرة وامكان [illegible] لا تعقل [illegible] مبدا [illegible]
الكل بعد تعقل اجزائه قبل [illegible] الواحد بالفعل منقسمها القوة [illegible]

بانه لا يجوز ان ينقسم القوة الى اجزاء متخالفة بالماهية وان كانت الاجزاء حاصلة
بالفعل من الاجزاء متشابهة في الماهية فتكون الصورة العقلية متشابهة
لاجزائها تامة الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء خارج عن العقل لحصول
الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى للتعقل الا
الحصول ما فيه فالمتوقف على الجزء الواحد كغاية عن الاجزاء الاخر المعقول فيكون
الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن عوارض
المادية وقد بان الذي ثبت من ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة من
جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها او الا لم يكن مشتركة بينها واما الثاني فلانه يجب تجردها
عن جميع العوارض المادية فلا ... واما الكبرى فلان المادي اما جسم او حال فيه وكل منهما منقسم
وجه عليه ان الاعراض العامة لا يطرء الانقسام ولو سلم فلا نم مساواة الصور
المعلومة في تمام الماهية ... ولو سلم فلا ... ولتهيؤ الانقسام وعدمه ...
من لوازم الوجود الخارجي ... لا من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي في الماهية
التساوي فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فقط فيكون
فيه ... وانه لا نم ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة
اقول فان قيل دليلكم منقوض عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء
من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلان تعقلها بعض الماهية المركبة وهي منقسمة
وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انما ... اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية اما ...

انقسام

انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهية
المركبة التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية وقد يقضي على ما يعم المقارنات
بان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان الحال لما
متناهية واجيب بان تعقل النفس عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو
انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما للنفوس الفلكية
المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل فلا نم ان النفس تقوى
على معقولات غير متناهية ان اريد انها لا ينتهي الى معقول الا وهي تقوى
على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا
تتصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل اخر بعده وان عنى
به انها تستحضر معقولات غير متناهية دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يريد بها
انها تتصور مفهوما كليا وتلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم
الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا يقدر على تصور ذلك ايضا فيرجع الى الوجه الاول
وايضا فان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك بالقوى الجسمانية
كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما يعقل بتوسط الالة ولا يكون
توسطها بين الشيء وذاته والته وادراكه كالة واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان
بعض الجسمانيات يدرك ذاتها وادراكاتها من غير توسط الة وكذا ما هو الة له وسائر
الادراكات والحصول عارض لها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا يعني ان كل نفس
غير حالة في جسم مثل قلبا ودماغا وغيرها لانه يحصل العارض للنفس
الناطقة بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة

قلنا ذلك لانها قادرة على تعقل الكلي ...

بالنسبة الى ما يغرض محلا لها منقطعا اى فى وقت دون وقت لا دائما والحاصل

ان النفس تعقلها البدن دائما وكذا كل عضو من اعضائه دائما فى وقت دون وقت

فلو كانت حالة فى البدن او فى عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقلة

له اصلا وذلك لانه اما ان يكون تعقلها له بحضوره بنفسه عندها

اولا فان يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لها الحالة او ادراك الامور الخارجية

فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثانى

لزم الثانى لان حصول صورة اخرى مماثلة يستلزم اجتماع المثلين فى مادة

واحدة وهو ممتنع اقول يرد عليه انه يجوز ان لا يكفى فى تعقلها له حضوره بنفسه

عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر

اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذى

هو محل النفس الناطقة كان اللازم ان يحل فى ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة

له لا ان يحل فى مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا اذا كان المتعقل هو الجسم

الذى هو محل الزمان يحل فى تلك المادة صورة مساوية لها فى تمام الماهية

لها لا ان يحل فيها صورتان متساويتان فى تمام الماهية فان قيل الكلام فى الصورة

الجسمية او النوعية الحالة فى مادة الجسم الذى هو محل الناطقة فان الناطقة

حالة فى تلك المادة قطعا فاذا ادركت الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك

الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة فى تلك المادة فيجتمع فيها صورتان

جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم

من حلول شىء فى الاخر حلوله فى محل ذلك الاخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت

فيجوز ان ينعت شىء شيئا اخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة فى الحركة فانها ليست حالة فى

محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين

انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدهما حالة فى

المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف فى الامتياز

بينهما اقول على انا نمنع ان من وجد العقلية وهو ان احد الصورتين موجودة بوجود خارجى والاخرى موجودة بوجود

عقلى ويكفى من ان يحول احد المثلين فى الاخر وحلولها فى محل واحد اذ انما نعرضنا انه

لا يجب الماهية ولوازمها ولا يجب العوارض فان نسبتها اليهما من حيث

نسبة العارض الى المحل مغايرة لحال المحل ونسبته الى الحال مغايرة لحال الحال

وهذا القدر كاف فى الامتياز ومن هذا الوجه يلزم ان لا يكون امر التصور ونحوه

فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما ان تعقل دائما

او غيرها لا يتعقلها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلومة لها ولا

بد وما يحضر لها اباها واحتج بان صفات النفس ولوازمها تنقسم الى

قسم يلزمها لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شىء غيرها ككونها مجردة وعاقلة

وغير موجودة فى الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما لانها مدركة

لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثانى الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم

المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها فى القسم الاول لزم ان تكون مدركة

لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية اقول قلنا ادراكها لذاتها

ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها ايضا بل لها الا انا نقول
فانه غيرها فلا يلزم من تعقلها بقوة هي هي بعينها وان ادركها الذات فان كان غير
ذاتها لكنها حاضرة عندها لحضور ذاتها فلا يلزم منها من اتصافها بالمقايسة الى غيرها
يكون مدركة دائما لتحقق الحضور والفرق كاف في الادراك [illegible] ان
العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة
اخرى مساوية لها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم [illegible]
لينتج لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة [illegible]
مغايرة قطعا فيلزم الحذر [illegible] العقل [illegible]
بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والشجاعة والعلم
والشجاعة وغيرها ولو سلم امر استغناء العارض عن استغناء المعروض
انه عارض [illegible] اي الصورة العقلية يكون مستغنية عن المادة واستغنا
يلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض في الحقيقي يستدعي احتياج عارضه
ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا [illegible] البعيد يعني ان النفس
غير منطبعة في المادة لان القوة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها انما تفعل
بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها [illegible] ان يعرض للقوة الكلال
لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط [illegible]
فانهما تضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة في الضعف والكلال

فان الانسان في سن الانحطاط تقوى تعقلاته وتزداد وان كانت الالات البدنية ضعيفة
والانحطاط فان قيل الانسان قد تعرض [illegible] الشيخوخة [illegible]
بالاختلال الالة فيكون [illegible] في الجسم قلنا اختلال التعقل باختلال الالة لا يدل على
[illegible] حال الجسم [illegible] بالالة اذ يجوز ان يضعف [illegible] عن تعقل الذي هو
بذاته لاشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن [illegible] خلاف
ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقلها بنفسها لا بالالة البدنية
ويرد عليه انه يجوز ان تضعف القوة العاقلة بضعف البدن ويكون ما يرى
من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التجربة والايضا
فان جودة الفطنة لا يكون بحسب القوة فقد تكون بحسب التجربة والزمان
ايضا فان المتعودين على كثير من المشايخ [illegible]
الشبان الاقويا [illegible] الشيخوخة [illegible] الضعف على البدن [illegible]
في القوة العاقلة بحيث لا يبقى التجربة والاستعداد [illegible]
يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من [illegible]
فيقوى القوة العاقلة وحصول [illegible] دليل آخر على ان النفس
ليست قوة جسمانية [illegible] ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند
توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة [illegible]
فالقياس [illegible]

فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس لا تستقصي ان تدرك النور الضعيف والسامعة

بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية

لا تحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس تبطل

بالوهن والكلال واما القياس فلان افعال تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال

موضوعات تلك القوى كما ان محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما

يكون بقهر طبيعة المنفعل ويتبعه من المقاومة ويوهنه فالمنفعل وان كان مقتضى

القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي تتألف موضوعات تلك القوى منها

فيكون تلك الطبائع مقهورة عليها مقاومة لذلك القسر فاعلها او انفعالها ويرجح

يقتضي الوهن فيهما او قد يحصل النفس الناطقة عند ذلك الوهن فيهما فيعرض

والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل تقوى

الا زيادة كالالتها واما قلنا قد لا تكل النفس لظهور انها لا تكل الا لانه لان العاقلة

اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية فقد يضعف عن التعقل لضعف

معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما الذي

الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون العاقل للجميع

بديهة فلا يقدح اختصاص بعضها بالادراك دون بعض واما القياس فلان الاثر

افاعيل القوى الجسمانية لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها

تحت حد واحد يقتضي وحدها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان

النفوس

النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة

والادوات والهيئات للعمر وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية

مختلفة بالبهيمية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة

فيشبه ان يكون قوله الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله الارواح

جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا

ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بعضهم ان يكون كل فرد منها مخالفا

لسائر الافراد حتى لا يشترك اثنان منهم في الحقيقة والظاهر

المصنف على المختار بان النفوس البشرية افراد تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها

بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض

عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون

ما ذكروه في حدها حد الجنس كما ان يكون حقيقة الجنسية ايضا

واما ان هذا القول لجواب السؤال عما هو من الافراد

بل انها غير متعلقة بعد الموت

على تقدير تعددها في البدن لا يكون متحدة بالنوع لما سبق من ان الاعتقاد

بالمهية مما لا يكون الا فرادا ما يكون فيما المادة

عليه فانه حتى ملي معد

الموقوف على البدن حدوث النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على الاتحاد

اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر لانه لا يتعلق ببدن واحد
الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن
واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن
الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان مستنسخة
وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد
في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد في القابل يحدث النفس
لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه
على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس وقدم انه لا يثبت
الا بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وايضا
ثم لم لا يجوز ان يكون مشروطا بعدم تعلق نفس اخرى [illegible]
انحصار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن لتعلق النفس به ممنوعا
موجود فيه فيجوز ان لا يحدث لاجل ذلك الاستعداد نفس اخرى [illegible]
لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين آخرين احدهما لا يتوهمان [illegible]
النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر
لوجب ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن اذ العلم والتذكر من صفات النفس
الباقية [illegible] واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق [illegible]
شرطا والاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد سببا للنسيان [illegible]
ثانيهما مفارقة هذا البدن ببدن آخر [illegible] الابدان الهالكة [illegible]

[illegible]

البدن م

للابدان فقط والثاني يبطل بالمشاهدة فانه قد تحدث وباء عام يهلك الابدان كثيرة
لا تحدث مثلها الا في اعصار متطاولة بيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث
بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى النفسين الى الكل فيلزم
تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان وان لم يكن هناك
الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكل البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة
باكثر من بدن واحد والكل ظاهر البطلان والمعترض عليه بانا لا نسلم ما ذكرتم
ان لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة على الفور اما اذا كان جائزا او لازما
فلو بعد حين فلم لا يجوز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد
حدوث الابدان الكثيرة وما ذكرتم من لزوم التعطل مع انه لا حجة على
بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات والتألم بالجهالات
شغل ويرد على الوجوه الثلاثة انها انما يدل على ان النفس بعد مفارقة
البدن لا ينتقل الى بدن آخر انساني ولا يدل على انها لا ينتقل الى حيوان آخر
من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا
ولا الى نبات وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه بعضهم وسماه رسخا ولا الى جرم
سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة [illegible] انما اتفق [illegible]
النفس للبدن بعد مفارقة [illegible] المتكلمون [illegible]
والسنة واجماع الامة [illegible] والظهور [illegible]
تعالى [illegible] ان النفس لو ثبتت [illegible] امكان [illegible]

ولأن الجسم موجود الآن فلا يترتب بالإمكان الإمكانات الذاتي الذي هو شرط في الإمكان

الاستعدادي ولأنه موجود فلا يريد مع موجود وحال الذي يكون الشيء

محلاً لإمكان وجود ما هو مباين له إلا [illegible] لإمكان فساده عنه فإن [illegible]

علم بأن مع القابلية يكون الشيء مستعداً للحصول مباين [illegible] وفساده [illegible]

جاز أن يكون الجسم مستعداً لحصول النفس الناطقة الإنسانية لما [illegible]

الشيء إنما يكون محلاً لإمكان وجود [illegible] متعلق [illegible] مستعداً لوجوده

ومحلاً لإمكان فساده أو مستعداً لعدمه [illegible] إمكان وجود الشيء

وهو [illegible] وجود الشيء فيه بحيث يكون متصفاً بالشيء حال وجوده [illegible]

فساده بحيث يتصف [illegible] التي [illegible]

امتنع كون الشيء محلاً لإمكان [illegible] فإن الذي [illegible] إمكان [illegible]

النفس [illegible]

[illegible] مع [illegible]

مجردة [illegible] البدن [illegible]

[illegible] امتناع [illegible] النفس عند فناء البدن [illegible]

تلك النفس الناطقة وإن كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن متدبرة

متصرفة فيه [illegible]

مقارنة للنفس للبدن من هذه الجهة جاز أن يكون البدن محلاً لإمكان وجود النفس

وعدمها [illegible] أن يكون مستعداً لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلاً لا [illegible]

وعدمها من حيث إنها متعلقة به لا من حيث إنها مباينة إياه بل هو الاستعداد

تعلقها به وتدبيرها إياه [illegible] تعلقها على وجودها في نفسها [illegible] هذا الاستعداد

منسوباً أولاً وبالذات إلى تعلقها لا إلى وجودها من حيث إنها متعلقة به ثانياً

وبالعرض إلى وجودها في نفسها [illegible] هذا الاستعداد [illegible] لفيضان الوجود عليها

متعلقة به ولا [illegible] ذلك الاستعداد منسوباً أولاً وبالذات إلى وجودها في نفسها

يمنع قيامه بالبدن من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين أن الشيء

لا يكون مستعداً لما هو مباين له ومن هذه الجهة أيضاً جاز أن يكون البدن محلاً

لإمكان فناء النفس على معنى أنه يكون مستعداً لعدم النفس من حيث إنها

مدبرة فيكون البدن محلاً لاستعداد عدمها من حيث إنها [illegible] لا من حيث

إنها مباينة إياه بل هو محل الاستعداد لانقطاع تدبيرها عنه لكن لما يتوقف

انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها [illegible] هذا الاستعداد منسوباً إلى عدمها

في نفسها [illegible] بالذات ولا بالعرض [illegible] هذا الاستعداد لعدمها في نفسها أصلاً

لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين إمكان

وجود النفس وإمكان عدمها فإن البدن لا يجوز أن يكون محلاً للإمكان الثاني

مع أنه محل للإمكان الأول ويرد عليه جميع ما سبق إيراده في [illegible]

حادث مادي ولا تصير [illegible] الأخرى [illegible] ما أسلفناه من [illegible]

الآن النفس الناطقة [illegible] صورة إنسانية على البدن ويكون له

متصرفها في البدن واثرانه وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس
التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة توجهت عليه لا ينبغي منها صورة اخرى
لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس
فلا يتساويان وقد بينا انهما متساويان ونقول ايضا انها وتدرك بالآت
بيان ان النفوس الناطقة تدرك الكليات بذاتها وبواسطة الآلات الجزئيات
سيما فان النفس تدرك الجزئيات بالالات اي بان يرتسم صورها في الآلات
لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات فمع
كونها جزئيات فعند بعضهم النفس والحواس آلة وعند بعضهم الحواس
والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم
بالكليات بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان الجميع كان
شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات
ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية
وصور الجزئيات في قواها الآلية فقد سبق بيان الاول في بحث تجرد
النفس بين الثاني بقوله للاشارة بين المختلفين موضعا من مربعات
يعني قد نتخيل مربعا محفوفا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا ان احدهما
على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل من مربعات
اي من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج

بل يتخيل بحضور اختراعنا ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز
بينهما بسبب الماهية ولوازمها او عوارضها كالمقدار والشكل والتحيز اوما في حكمها
لفرض تساويهما في جميع الجهات بل بالمحل القابل لكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا
هو المحل الخارجي لان المفروض انه لا وجود له في الخارج فتعين المحل المدرك لذلك والمجرد
لا يكون محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في التخيلات
المتمات بالصور دون التوهمات التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس الجزئيات
بمعاونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة ودون ذلك
بطلان بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذي هو بطريق
ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس لذاتها لا
يفتقر الى توسط آلة وقد يجاب بانهم قد صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية انما
يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة
الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية
والمولدة واخرى تختص بها بحصول الادراك اما الجزئي او الكلي يعني ان النفس
الناطقة قوى تشارك بها الحيوان الاعجم والنبات وقوى اخرى اخص
يحصل بها الادراك الجزئي وهي قوى تشارك الحيوان الاعجم دون النبات
وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى التي يحصل بها ادراك
الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان وهو قوة

تحصل لها الدوام الكلي اما القوى التي تشاركه فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها
ثلثة اثنان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة
وهذه القوى الثلث تسمى نباتية لا لاختصاصها بالنبات بل لاقتصار قواه فيها وتسمى طبيعية
ايضا اما الغاذية وهي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وتتم فعلها بافعال
جزئية ثلثة احدها تحصيل الجوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة
القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به كما يقع في علة تسمى اطروفيا وعدم
الغذاء والثاني الالزاق وقد يختل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه
بعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد يختل به كما في البرص والبهق فان جوهر والتشبيه
البدل والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلثة
لا بد ان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى
تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها مجموع تلك القوى الثلث والقوى
التي بعدد افعال التشبيه ليحفظها مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره
من المركبات التي لها اعضاء واجزاء تختلف بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف
بالنوع اذ لكل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيهه تخالف التشبيه القوة
الاخرى واما النامية وهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فتزيد
في الاقطار الثلث بنسبة طبيعية بان تزيد الاعضاء الاصلية اعني
ما يتولد من المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن

قال الشيخ

فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمن لا في الاعضاء
الاصلية وقيل السمن لا يزيد الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا
وقولنا بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على نسبة طبيعية الخارج على المجرى
الطبيعي واما المولدة والمراد بها قوتان وصفتها الصادرة كما في الغاذية فانها لما
ذكر انها عبارة عن قوتين احديهما التي تجعل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة
علها في الانثيين لان ذلك التي يتغير فيهما وثانيهما ما يعين كل جزء من المني الحاصل
من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان تجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا
للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة
الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الثلث التي
هي قوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغير فيها فخصصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة
الثانية لتقدمها عليها لانه بذلك يوجد وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني
في الرحم لتصادف ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة
تلبسها صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المص القوة المصورة لان بسيطها
وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء ممتنع
لان البدن انما يكون تكونه من جوهر رطب ليكون قابلا للاشكال والتخطيط والتحديد
مع حرارة غاذية منضجة محللة للفضول ويلزمها لا محالة ان تحلل الرطوبة
فيعينها على ذلك الحر الخارج والحركات البدنية والنفسانية فلولا

[illegible]

فلولا ان الغذآء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقآء مدة نماء التكون فضلا
عما بعد ذلك وليس يوجد في الغذاء جسم اذا اتى بدن الحيوان استحال بطبيعته
فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوة من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة
جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية
واما الى المولدة فلانه ثبت من ان الموت ضروري وحفظ الانسان
التولد مما يبقى وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي
تحصلها الغاذية ما يعد مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل
من المقدار الواجب لشخص كامل احتيج النفس ذات قوة تضيف من المادة التي
تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة فتزيد بها مقدارها
في الاقطار على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم النشو فالقوة
للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان في
الشخص حفظ بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين بذاتيهما
ما لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء اولا ثم اصلاحه ودفع فضلاته
احتيج الى اربع قوى اخر فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين
الغاذية والنامية لان فعليهما ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تينك
القوتين وانما قال عندهم للغاذية ولم يقل عندهم للغاذية وللنامية
لما ان الغاذية ايضا تخدم النامية فعلم ما هو المقصود بالالتزام واما الاحتياج

اعني خادمها الغاذية

الى الجاذبة فلان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه
لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون
خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس
فان المتكلم اذا اشتد حاجته الى الاعضاء الغذاء يجذب بعضه الى المعدة
من غير ارادة ولم يحرك الماسكة فقد وايضا ان الجنين يخرج بالقوة عن
وان تناوله اولا وما ذلك الا لجذب المعدة اللذيذة الى قعرها وايضا
الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع تجذب الانسان
وقت الجماع ان اصابه يجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء
لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي ولان الاستحالة حركة
وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله تستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي
ولان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف بنفسه زمانا فلا بد
من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء
معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما
تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن
ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا انا شققنا بطن الحامل
بعد التشريح وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل
فيها طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا يزايلها مع ثقله

المنكشى

واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما تكون لما هو مستعد

الاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوى

التي تجعله متقارب الاستعداد فتلك القوة القوى الهاضمة ومراتب

الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذا يصير فيها كيلوسا اي جوهرا

شبيها بما الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر

الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد وابتدا

ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل

في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة ولا المدقوقة بالماء

وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطيفه

بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المتفرقة

المتشابكة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقيه الكبد بكليته

فينهضم هنالك انهضاما تاما ويخلع صورته النوعية الغذائية

ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتدا الهضم في الماساريقا

وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط في العرق العظيم

الطالع من حدبة الكبد ورابعها وراءها في الاعضاء وابتداؤه من حين

ما ترشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه ليس غذا بعينه

بتمامه جزءا من المغتذي بل ينفصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد الغذا

من الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل ربما يفسد ويفسد فلا

بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس في حال التبرز

والقي واراقة البول وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالعروق

فان فيها الجاذبة فلما كالخادمة والدافعة بالنسبة الى الغذا الجميع البدن

وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة والقوى

المذكورة تنفعان قد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون الذبول

كما في الصبي المهزول واما عكسه كما في الشيوخ والذبول يقابل

النمو والهزال يقابل السمن والمصورة عند بطلان الاستحالة صدور

هذه الافعال المحكمة عن وهذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة

بسيطة ليس لها شعور اصلا والفرار الى التوسع في ذلك حتى يطل القوى

مطلقا فادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة

بهذه الافعال يفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نسلم

ان المصورة قوة واحدة بسيطة فلا يجوز ان يكون وحدتها

بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم

فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد لما

فان الذي انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء فضلة هضم

كل عضو انما يستعد بصورة ذلك العضو لكن الاقتضاء ان تلك الافعال

المحكمة المتقنة على النظام المشاهدة من الصور العجيبة والاشكال الغريبة
والنقوش الموافقة والالوان المختلفة وما اودع فيها من حكم و
مصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام
حتى بلغ المدون فيها لاهل علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة
الاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل
بل لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي توهموا مصدريتها
فضلا عن كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل يعلم بان امثال تلك الامور
لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم حقيق بهذا كلامهم في القوى النباتية
أقول والاعتراض عليه بعد ما قيل من انا نقد هذه القوى
واحكامها المذكورة مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول
باختياره فجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء ولذا
جوزنا ان يصدر عن الواحد كثير من واحد جاز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المباحث لا يتم على قواعد علم الكلام
وامثال ذلك انما نشا من خلط المتاخرين الحكمة باصول الدين ومزجهم
الاول انا لا نم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم بامور
جزئية ثلثة قلنا لم لا يكن تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط ...

فعل هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية
ففعلها الجعل الا التشبيه فليس هنالك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه
الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس
وابن سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين
لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة
يبتدى فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة
واذا جذبت جاذبة العضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته فان
العضو فللدم صورة نوعية فاذا صار شبيها بالعضو فقد تبطل
تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك فسادا
للصورة النوعية الدموية وكونا للصورة العضوية وهذا الكون الدموية
والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله
يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ
استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول
ينقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها
الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى وهي العضوية
ففيها حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل
القوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية
ويرد عليه انه لا يجوز حصول الحالتين لقوة واحدة

فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة
منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذا
له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة
في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا
كما ذكرناه انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة
بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة
العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة
الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة
للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا
لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة
واحدة تختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل بها في مبدا
ما يزيد على قدر ما يتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن
النمو الى قريب من ثلثين ثم يطرأ عليها شيء من الضعف فيحصل
منها ما يساويه وذلك في سن الوقوف الى قريب من الاربعين ثم
يتزايد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك
في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي
الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان
المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة الاولى التي هي اعني هاضمتها

فانها

فلما نفعل ذلك كما نفعل مغيرة الثدي اللبن فضلة غذائية ولا يقال
ان في الثدي قوة اخرى فليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان
اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات
قوة المغيرة الاولى فقولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا
هذه القوة لتعلق بعضه العظمية وبعضه للعصبية لكان فعل
المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعضه الاخر صورة العظم
ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف
الاجزاء كما ذهب اليه ابقراط وشيعته لان المني يخرج من كل
البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى
هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلافها
في نفسها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول وا
ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كان متشابه
الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون آخر ترجيحا بلا مرجح
وان اجبتم بان الاعضاء قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة
الاعضاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا
لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة و
غيرهما قوى للنفس والالات لها والنفس حادثة بعد حدوث

الأجزاء

حدوث المزاج فاما صور الاعضاء فالقول بانشاء صور الاعضاء الى
المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير
مستعمل اياها وهو محال فقد نوقش بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة
من قوى نفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس اللاحقة
للابوين او قوى نفس المولود النباتية المغايرة بالذات للنفس الناطقة
فلا اشكال قال المحقق رحمه الله في شرح الاشارات ان نفس الابوين
تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها
منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من
شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة مبدأ وتلك القوة
تكون صورة حافظة للمزاج كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد
كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فتجذب الغذاء وتضيفه الى تلك المادة فتنميها وتكمل المادة
بتربيتها اياها فيكون فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان
يصدر عنها لهذه الافعال وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس اكمل يصدر عنها مع جميعها ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا
فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا

لقبول

لقبول نفس الناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى
مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس
وهي قوة منتشرة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس
المماسة بحكم الاستقراء وهي اول الحواس الذي يصير به الحيوان
حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر
القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان تركيبه من الكيفيات
الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة
الاول هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان الـ
المذاق التي تدل على امور يتعلق بها منفعته خارجة عن القوام او
مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به
يستبقى الحيوة من المطعومات فيجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد
الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد والذي يمنع منها يعني
ان القوة المحيط بالبدن محرقا او مجمدا لشدة الاحتياج اليه كان
معونة الاحساس في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له
كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيه من الحادات اللذاعة
فان الكبد تلاقي الصفراء والسوداء والكلية تلاقي المائية اللذاعة
وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام

نبتة مر

صح

يكون ظ

مجمد مر

والطحال

بالضغط

فانها اسلم من البدن وبدونها الحركات فلو احسّت لتألمت بالضغط و
والمزاحمة بما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات
زعماً منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها
نفسانية فيكون لها شعور واللمس بالضرورة والقول انما يكون لجلب الملائم
ودفع المنافي فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد
معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز
ان يوجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك ويجب
بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من
وجود اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل
والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملائم والمنافي ففي غاية
الضعف وفي تعدده [illegible] وحدته نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة
واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات
لا يوجب [illegible] الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير
من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما [illegible]
القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من فعل واحد فقالوا
الملموسات المختلفة الاجناس متضادة فلابد لها من قوى مدركة مختلفة
تحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل من الضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة
بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة

والملامسة

والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة
بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة
واحدة مشتركة بينها وان لا يكون هناك في الآلة انقسام محسوس
فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضادات
كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم
واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلا
يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا ان الطعوم والروائح
والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون
التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق و[illegible]
الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة
في العصب المفروش على جرم اللسان وهو ثاني الحواس المنفعة اذ يتمكن
به على جذب الملائم ودفع المنافي من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على [illegible] ذلك
من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان
نفس الملامسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يؤدي الحرارة
بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة
ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده
لعل الطعوم كلها [illegible] طعم المذوق كما هو الحال [illegible] فان المريض

اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة
والمشروبة المشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا ثم اختلفوا الاشربة
في كيفية توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص
هذه الرطوبة مع هذه الاجزاء في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية
ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول جوهر المحسوس الحامل
للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة
فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة
بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط
الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس حسا بلا امتياز كما في [illegible]
فانه في سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين ويحصل له ذوقه
فيها فيحل النفس في القوتين معا كاثر واحد بلا تمييز الخامس منه الشم
وهو قوة مودعة في الزائدتين الثابتتين في مقدم الدماغ الشبيهتين
بحلمتي الثدي وتفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة
الى الخيشوم وقد ذهب الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء
المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتحلل وانفصال اجزاء
من ذي الرائحة يخالط باجزاء الهوائية فيصل الى الشم وقيل ينفعل ذي الرائحة
في الشامة من غير استحالة في الهواء فلا تحلل ولا انفصال وقد اثبتوا بان

من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه
وحجمه فلو كان ذلك الشم بالتحلل والانفصال لاجزاء لما امكن ذلك
ورد الثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يوزن فيفنى ويفنى
بالكلية مع ان الرائحة تدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق
الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة
لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير تذكي الروائح ولما كان البرد
الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم والذبول بل حكم [illegible]
والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخير يحلل
الاجزاء فيعين على تكيف الاجزاء الهوائية بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس
والشم على ذبول التفاحة وتحليل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما
ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة من ذي الرائحة
الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف
بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الاخرون بان الفار
مع شدة احساسها [illegible] الاعلى مسافة قريبة منها
فكيف يحيل الحس في الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى المعلم
في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة بعيدة مثل
مائتي فرسخ برائحة جيف حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين

مع امتناع ان يبلغ استحالة الهوا الى تلك المسافة ويمتنع ايضا
ان تتحلل من تلك الجيفة اجزاء تبلغ قريبا من مائتي فرسخ وذلك مجرد
استبعاد لا دليل على الامتناع سلمنا ذلك لكن وصول الهوا المتكيف
الى المسافات البعيدة على الحال يجوز ان يكون لهبوب الرياح قوية
على انه يجوز ان يكون ادراك الجيفة بالباصرة حين هي معلقة
في الجو العالي وشبه السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في
مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهوا المنضغط المتكيف
بكيفية الصوت بسبب تموج الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع
اي تفريق او هما موجبان للتموج الهوا اما القرع فلان القارع يموج
الهوا الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيها واما
القلع فيموجه الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها
ثم في الامرين جميعا يلزم انقباض من الهوا ينقاد للتشكل والتموج
الواقعين هناك ويشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع
كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ
فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه
بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لا لاجل تعلقها
ولا نعني بوصول الهوا الحامل للصوت الى الصماخ ان هوا واحدا

بعينه يتموج ويتكيف بالصوت يوصله الى القوة السامعة
بل انما يجاوره ذلك الهوا المتكيف بالصوت بوصوله يتموج ويتكيف
بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهوا الراكد في الصماخ
فيدركه السامعة ويستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول
الهوا الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة
طويلة ووضع طرفه الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال يسمعه
ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا راينا من بعيد انسانا
ضرب الفاس على الخشبة راينا الضربة قبل السماع الثالث ان الصوت يميل
مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة
التي تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه
وان كان قريبا واعترض عليه الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران
لان محصولها انه متى وجد وصول الهوا الحامل للصوت الى الصماخ وجد
السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وانت خبير بان امثال
ذلك يقعون به لحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد اليقين فلذلك كان
في كثير من المسائل العلمية التي يستفاد بالحدس الصائب فلا يقوم
حجة على الغير مع كونها معلومة بالغير يقينا وعورض بوجوه الاول
ان الحروف اعراض ثقيلة الوجود الا في ان حدوثها ونحن نسمعها

تأدى وقد سمعنا ما قيل او وصول الهواء يحمل لها الى صماخنا الثاني ان ما وجدنا الكيفية
الواحدة اما هوآء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا
سامع واحد ولا يسمعها غير الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يبقى
ذلك الهوآء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد
وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد
يسمع السامع كلام السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط معا به
من جميع الجوانب ولا يمكن ان نقول ان الهوآء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في
الجدار لان الهوآء لا يحمل الكلام المخصوص ما لم يتشكل بشكل مخصوص فالخارج اذا
تأدى الى الجدار وصدمه بكثافة لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهوآء
حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه من المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك
الحروف والجواب عن الاول ان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية
الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهوآء الحامل الى الصماخ وعن الثاني بان
بان الحامل لها اهوية متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون
واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا
بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعده منتفيا وعن الثالث بان
السماع بقاء الهوآء على الكيفية التي هي الصوت المتفرع على التقطيع ولا يبعد
بنفوذ الهوآء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص

واحد فالشكل على الكيفية تجوز لعل قال ان الهوآء لا يحمل الكلام المخصوص
ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجوز
ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في المنافذ
متبقيا بشكله على حاله وفيه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى
العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطنين المقدمين من
الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتلاقيان تيامن النابت
منهما يسارا وتياسر النابت منهما يمينا حتى تلتقيا وتصير تجويفهما واحدا
ثم النابت ينفذه يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة
اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة
الباصرة فيه يجتمع النور وانما جعلت ها هنا ان العصبتين المجوفتين
لاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة عند ادراك سائر الهوآء
الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر
المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات
ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره
على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء
ليس الا واما اللون فهو ابصار يتم بواسطة الضوء كسائر المبصرات
بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة

يكون تعلق تلك الرؤية بهما اولا وبالذات وتعلقها بعينهما بواسطة المرئي
ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانية
وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي رؤية متعلقة
به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء
غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء
المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة
بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف
كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود
رؤيتها الاولى لا تتحقق بدون هذا واما الشكل وما ذكر معه ولا
يتعلق بشيء منها الرؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم تتعلق
معه بها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير
ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا و
بالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون
وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة اي افتتاح بقوله فينا الا انه لو تترتب رؤية
الله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى تأثر الحدقة
اذ لا حدقة هناك وتجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة
وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها

وتجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية
عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العادة لا يدل على الامتناع
واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة ورياض رائعة ونحن لا نراها واللازم ظاهر البطلان قلنا
ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه
وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما
عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم
العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند
تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص وكون الباصرة على
هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الاخرة واما شرائط
الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما
في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية
للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم
البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر
وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون
المرئي وكمودته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص
ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد ولذلك العظيم المقدار قد يرى

من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما له اكثر اشراقا
وضوءً يرى من بعد اكثر ومنها عدم الصغر المفرط فان المبصر اذا قرب
من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما
يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده و
ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف
المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد الجسم الملون او
المضيء اول بد لخلل فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه
عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان
الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون لها ولا ضوء فلا يكون حجابا
بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما
من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع
من النفوذ فيه لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف
مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه
والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف في
الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى كالسموات و كرة
الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة
بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة كالماء والزجاج من هيئة

ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته
يبصر هنا ما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من اشتراط
في الرؤية كون الشيء ذا لون نافع في الرؤية ولذا لا يمتنع رؤية الطعوم و
الروائح والكيفيات النفسانية للشيء لان الكثافة
انما تشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله لانه نفس
تلك الاحوال والاوجب ان يكون الضوء واللون والشكل
والمقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل فلما
فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته
كما يرى ضوؤه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة
هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط
كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد
يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة
والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي
فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عنه
اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب
المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين
وهو ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه

ومنها

منفعت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية
مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم عند متفرقة
الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر
وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي
في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج
من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في
جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة وتخيل بحركته هيئة مخروط
والثالث مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المحكي
عند ارسطو واتباعه كالشيخ وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للبصر
توجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار
الانطباع في الجليدية والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته
في جليديتي العينين بل لا بد من تأدي الصورتين الى ملتقى العصبتين
المجوفتين ثم الى الحس المشترك ولا يريدون بتأدي الصورة
من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي
هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان
الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث
مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي

يتكيف

يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة الابصار
حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما
لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع الذي فيه فلا يحجب عن رؤية
المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب
البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعا من البصر ينفذ في
الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ
في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم
امارات انيقة موضحة مستقصية في فن الطب ونظر تشريح المناظر
والمرايا وقد ذكروا لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان
عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من
عيننا مار من حين البقية جسم يخرق الافلاك فينبسط في لحظة
على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا
فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية
وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة
ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون
حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية
وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع

بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء آن ما يخرق فيه الشعاع
الى المرئي وان يرى القريب قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة
بينهما وانه باطل قطعا لانا كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت وفي
جميع تلك الوجوه بحث اذ يرد الكلام من القائلين بخروج الشعاع وهو انهم
ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض
على سطحه من المبدا الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة
مخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع على سطحه
بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث
الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين
وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس وحدق النظر
مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد في نفسه كانه ينظر وكذلك
اذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون كدر لم يدرك اللون خالصا
بل مختلطا بالحمرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة و
بقائها زمانا ورد بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اولا
فرق بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل
دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة
التخيل فالصواب ان المراد ان الصورة المرئية تلك الحالة باقية

في الحس المشترك كما يشاهد اثبات الحس المشترك وايضا لو انهم ارادوا بالبقاء
صورة المرئي في الباصرة وجودها الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك
فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة امر لازم
على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول
بالانطباع بصور المبصرات فان صور المسموع ايضا منطبعة في القوة
السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة
والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك
فالطلب منهم لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من
قريبا من العين لا يرى كما هو وان بعد عنه يرى اصغر مما هو عليه و
يتزايد الصغر بزيادة البعد حتى يرى كنقطة ثم يحيط به زاوية مخروط متوهم
لا وجود له راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك
الزاوية تصغر كلما بعد المرئي وتصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها
من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح
المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع
بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للارتسام
فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على
القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء
كانت الزاوية ضيقة اولا اقول فيه نظر لان القائلين بخروج

ثم ينبغي ان لا يرى بها اذا ... صورة المرئي تنطبع على جزء من الجليدية ...

بخروج الشعاع بدعوى ان صغر المرئي وعظمه انما بان لصغر زاوية مخروط
الشعاع وعظمها والثالث ان البصر في ادراكه اشبه لسائر الحواس
الظاهرة وليس في الحواس كاللمس والذوق بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس وادراكه
اياها انما هو بان يأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس
بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان يجيء ياتيه صورة المحسوس وقد رد
بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار
انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة
هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر
من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في الناظرة ما هو اكبر منه لتعذر انطباع
نفسه الكبير على الصغير بالعظم ضرورة فوضحه على ذلك المحكوم عليه وايضا
لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا الشيء حيث
ما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي
اذا ارتسمت في العين وتأثرت الحاسة بها انتبهت النفس منها
بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته وبحسب قربه وبعده
فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث
فقد قالوا في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور
بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفيته
بل العصفور او الاثنان او الف ان كان كل نورا او نارا لما احالها

الى كيفيته من هواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة
وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا جلي عنده وايضا لو توقف
الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على
الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى ولا يحصل
الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت
العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم يقبل فعند
اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة فاما ان يكون حصولها لبعض العيون
اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير
حصولها لمعنى العيون لزم ان لا يتم الادراك للبعض فبقي ان يحصل
تلك الحالة بكل من تلك الاسباب وهو محال لاستحالة تعليل الحكم الواحد
الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل بشيء منها وحينئذ يلزم ان لا يحصل الابصار
ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون
ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه
اذا كانت امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فايها
كان سابقا على سواه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون
هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور
اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا

الاستدلال

منها لان شرط السبق الواحد على ما سواه مفقود في ذلك الواحد
وانما هو بوجوده في المجموع على ما مر فيبحث اجزاء الملمية من ان تعد
كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط
ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع
اعدام العلل الناقصة لجتماع العلل المستقلة ح يكون مجموعها
لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد
واحد منها فمنها اجتماع العيون مثلا ان تلك الحالة تحصل بجميعها
ويكون العلة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل
المستقلة لانه اذا نظر شخص في مرئيه وحصل تلك الحالة في النفس المتوسط
فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة بعينها من
ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل تلك الحالة
من عين ذلك وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ويوجه ايضا
ان يحصل لعينه الناظر المتاخر تكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر
المتقدم لزم امكان رؤيته شخص بعين الغير ويلزم امكان رؤية
الاعمى البصر لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط لغير التكيف
بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك البصر وجهه فقد شهد الا
متحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة ثم ينعكس

لان العلة المستقلة ح

ثم لو ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه
مما خرج عنه الشعاع ثم لو يتم الانعكاس كما قيد الشعاع على ما ذكر
في المناظر فاذا وقع الصقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه
الى وجهه فيرى وجهه ولا يشعر به بالانعكاس فيتوهم انه يرا
على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة
في المرآت ولذلك اذا كان الوجه بعيدا كان الخطوط المنعكسة طويلة
فيحسب صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه
ينطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة
صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه
لو انطبعت في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير
من موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الحائط اذا احمر لانعكاس الضوء
عن الحمرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف
المنتقلين كما نرى صورة شجرة الماء ينتقل عن مكانها عند انتقالنا
ثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر
فكان يلزم ان نراها على سطحها الظاهر كما نرى سائر النقوش المنقوشة
في ظاهرها هناك كما نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة
فيها واما في عمقها وهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق

قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة
قصيرة فيظن ان صورته قريبة
من سطح المرآة واذا كان الوجه

وأما ثانياً فلأن الصورة المنطبعة في حجمها لا يمكن أن يرى كذلك في جرم المرآة ونالت إنما لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا إذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير أقول يمكن أن يجاب عن الأول بأن صورة الوجه إنما ينطبع في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة إلى الوجه وهو موضع لو توهم أن مخروطاً خرج من كل الجليدة ووصل إلى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث تكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك أن الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة إلى الوجه ينتقل بانتقال الرائي فظهر أن المرئي إنما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح الصقيل إذ لو كان المرئي هو الشيء المنطبع فيه لزم أن لا يرى شيء أعظم من مقدار سطح الصقيل ثم إن الصورة المنطبعة إنما هي آلات الإبصار وعن الثاني بأنه إن أراد أن الصورة المنطبعة في البصر وعن الثاني بأن انطباع صورة العظيم في الصغير إنما يحال إذا كان انطباع العظيم كالصغير وهو غير لازم لأن صورة الشيء لا يجب أن يساويه في المقدار وأيضاً تعدد السهمين بعد الرؤية يعرض للإنسان أن يرى الشيء الواحد شيئين فقال أصحاب الشعاع أن المخروطين الخارجين من العينين

المنطبعة

ان النقيا

إن التقيا بحيث حصل منهما خط واحد رأى الشيء الواحد واحداً وإن تعدد رأى الشيء يرى متعدداً وفيه نظر لأن اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب أن يقال إن وقع السهمان من المرئي على موضع واحد رأى واحداً وإن تعدد موضع السهمين رأى متعدداً والقائلون بالانطباع ذهبوا إلى أن انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في إبصاره والأرئي الواحد شيئين دائماً بل لا بد من تأدي الصورة من الجليدية بتوسط الروح إلى ملتقى العصبتين فترتسم فيه صورة واحدة فيرى بعد ذلك الشيء واحداً وإن عرض أن لا يتأدى الصورتان من الجليديتين إلى الملتقى في موضع واحد لاعوجاج عارض في إحدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعدداً واعترض عليه أصحاب الشعاع من وجهين الأول إذا كنا قد أمسكنا جسماً أحدهما على مسافة عشرة أذرع والآخر على مسافة ذراع مثلاً وكان الثاني لا يحجب الأول عن بصرنا فإذا نظرنا إلى الأقرب وجمعنا النظر عليه وقصدنا بالنظر كأنا لا ننظر إلى غيره فإنا نراه واحداً ونرى الأبعد في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج إحدى العصبتين لما أمكن أن نرى في حالة واحدة أحد الشيئين واحداً والآخر اثنين لأنه يلزم أن يكون تركيب العصبتين في تلك الحالة منتظماً وغير منتظماً والثاني أقول هذا الدليل مقلوب عليهم إذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين أو تعدد موقعهما لما أمكن

بعينه

الأبعد في تلك الحالة اثنين وعلى عكسه لو نظرنا إلى الأبعد وحددنا النظر إليه كان الأقرب هو الذي يرى اثنين

ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين او بالعكس او ان يكون
الشيئين او موقعهما في حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانه محال والثاني ان
الروح الذي هو جسم لطيف في الجسم نفاذه في ملتقى العصبتين لجاز ان لا ينفذ
عنه البتة ولا يتاخر واذا كان التقدم والتاخر جايزا عليه فيجوز وقوع
الحوادث في اكثر الامر لاكثر الناس لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى في حد السواد
ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة
فقال ومن هذه القوى اي المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى بالبنطاسيا
بنطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة
وهي الحس بشهادة الاستقراء وما يقال من ان القوة المدركة واما
معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك
وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة
بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي
الحافظة فوجه ضبط وحصر الحافظة والمتصرفة معدا كما باعتبار الاعانة
على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه منها
انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاصفر حلو
والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصولهما
الا في النفس لانها لا ترتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس

بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك
واما معينة لتعلقهما الاعمال المعين

الظاهر

الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة
غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها
من طرق الحواس فهي كحوض يصب فيه هذه القوة تؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها
الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات
فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكم
بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد
الحكم الى القوة مجاز والاجتماع الاشيا عند النفس والحكم قد يكون
بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون
بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض آلة فيها كما اذا حكمت على زيد بانه
انسان وقد يكون بارتسامها في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون
بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها
الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو
الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكروه اذ ليس في الحواس الظاهرة
ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمها عليهما فلا بد من قوة باطنة
تدرك انواع المحسوسات وتحكم بينهما ومنها انا نشاهد القطرة النازلة
بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذلك

الآن قولنا في غير البصر عند زوال المقابلة ترتسم فيها صورة القطرة
والشعلة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية
بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند
زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة
دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات البصرية بان
ترتسم المقابل الثاني قبل ان تزول المرتسم الاول وسرعة تعقب الثاني لكونا لفوات ارتسام
معا وكانّ المبرسم اي من به المرض المسمى ذات الجنب اذا قوي مرضه
وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج
على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا واشخاصا حاضرة
عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليست هذه الصورة مرتسمة في البصر
اذ لا يرتسم فيه الا ما هو موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك
ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار
انما هو بالحس المشترك لا يتميز الحال عند المدرك بين ان ترد عليه ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك
الصورة من خارج كما هو العادة وبين ان ترد عليه الصورة من داخل كما
في المبرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل
حواسه الظاهرة استولت المتخيلة وانتقش في لوح الحس المشترك صورا
كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة

على طريقة انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها
فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج
فيحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة
عنده كالصحيحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم بلا
تحقق لما اي ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة
الخيال وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل
والحافظ يعني ان للصور المحسوسة قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان
مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد
لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ
الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحافظ لانا نجزم بالحكم فانا اذا
ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع
والضار والصديق والعدو واعترض عليه بان الحفظ مسبوق
بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميناها
بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ للادراك كان مختلفة في انواع
الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتحفظ
في البدن فيطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ الاثرين واجيب
بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله

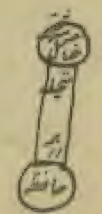
[illegible]

لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها و
تحفظه بصورتها او كيفيتها اعني اليبوسة فبان مبدائية الحس
المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني الطرق
التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس و تعرفاتها من جهة
قواها المختلفة اقول ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز
ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات
وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل و
اجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح لان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد دليل اخر وهو ان الصور الحاصلة في الحس
المشترك قد يزول لا بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان
وقد يزول لا بالكلية بل بحيث يقتدر على ايجاد الفور وهو الذهول فلولا انها
مخزونة في قوة اخرى ليستحضر الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين
النسيان والذهول واعترض بانه يجوز ان تكون محفوظة مخزونة الا في الحس المشترك
ويكون الحصول والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه ولان
لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حصول صورة
المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس التفات النفس ومعلوم ان التخيل
ليس ابصارا والتخيل المذوق ذوقا وكذا الموارد بل المشاهدة ارتسام من جهة

الحواس والتخيل من جهة الخيال وربما يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور
عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة هي الحس
المشترك والخيال ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فيحرض على الحركة
للهرب التي تدركها السخلة من امها فيميل اليها فان هذه المعاني لا تدركها قوة
جسمانية كادراكها وهذه القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك
بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتادى اليه من الحواس
الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع انها لا
اذ ان حاصل الجواب بانها كادراك الشاة معنى الذئب في الحكم بان القوة
الواحدة لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة
لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان من عداوة الشخص حاصلة
بالضرورة ضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني
حاصلا عندها بواسطة كل منهما آلتها الخاصة بها ولا يلزم كون محل الصور والمعاني
قوة واحدة لكن هذا يشكل بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا
يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال
للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظة للمعاني غير
الحافظة للصور والكلام فيه نعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة

دیپ بابس خوینش بیکی باغ نشستند جامه بدریم چو غلام مست غم او

للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها
بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له
هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك مالك هذه الصداقة له هذه العداوة
وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل
الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس لهذا الطعم وقس على هذا وقد تفعل
تركيب الصور بالصور كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصور عن الصور كما في
انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصور كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة
العقلية متى كانت تضم بعضها الى بعض او تفصله عنه فحينئذ تسمى مفكرة قالوا الدماغ
بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الاوسط فهو كمنفذ فيما بينهما
على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره
والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن
الاخير وليس في موخره شيء من هذه القوى اذ لا احتياج هناك من الحواس [illegible]
المؤدية الى الاختلال **الفصل الخامس في الاعراض** وتنحصر اجناسها
العالية في تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو
ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المص وذهب طائفة اخرى الى انها
ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة الباقية وجعلوا
كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة



والكم والكيف وانما رجعنا الفعل المشترك قوله وتنحصر المقولة في تسعة [illegible]
بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر ينتقض بالكل
بالاعضاء منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج
قبلها على تقدير على تقدير وجودها في الخارج داخلتان في الكيف كما انهما
بما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما ستطلع عليه فيدخلهما فيه
لا انتقاض بهما لكونهما نوعين حقيقيين فلا تكونان من الاجناس فضلا
عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض
في التسعة يتوضح لكن هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة
تحت جنس وعلى كونها شاملة للاجناس تحتها وعلى انها الاجناس العاليا
فيها ثم كونها اجناسا متوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس للاشتراك
اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونها جنسا ولا سبيل
التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا للمختلفة فلا يكون جنسا
له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق
اللوازم المقولة على ملزوماتها بالتسوية بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها
ومع ذلك لا بد ان يكون تمام ماهية ما تحتها او جزءا منها لا يكون تمام المشترك ما تحتها
بين ماهيتها المختلفة بالحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويكفي للمنافية

وكل واحد من الامور المذكورة وكذا ما يقع تحتها فهو مندرج تحت جنس
لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس ثم العالي لها كونها شاملة
لاجناس تحتها فهذا يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية وبين
بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فيجوز ان يكون بعضها
اجناسا مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليها بل غايته
الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها الحصر المنقول
في هذه العشرة لا سبيل الى تحقيقها وما يوجد بيان الانحصار في العرض
ان قبل القسمة لذاته فالكم وان لم يقبل النسبة لذاته فالكيف ان
اقتضاها فالنسبة اما بين اجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع
الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار فيتقدر بانتقاله
فالملك او لا فالاين واما النسبة فقط فالمضاف ولما كيف [illegible]
اما بان يحصل من غيره فان ينفعل او يحصل هو من غيره فان يفعل وان كان [illegible]
فلا يستحق النسبة له واليه الا بعارض فيعود الى النسبة الى العرض فيندرج
فيما ذكرناه فهذا ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الاول الكم ويريد
ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع وبدأ بالكمية لانها
اعم وجودا من الكيفية واتم وجودا من البواقي اما انها اعم وجودا من الكيف
فلان العدد من الكمية عارض للامور المفارقة للكيفية اعني المادية

وعلى ما قيل المجردات العارية عن الكيفيات فقد وجدت الكمية مع الكيفية
وبدونها فتكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة لا يقتضي
كونها معروضة الكيفية لجواز ان يكون علومها بحصول صور الاشياء
فيها وقد يقال ان العدد عرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا تعرض
لنفسها واما انها اتم وجودا من البواقي فلان البواقي اعراض نسبية لا تتقرر
الا في ذوات موضوعاتها مع قطع الالتفات الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة
في ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها فالمتصل القار جسم وسطح وخط
وغير القار الزمان والمنفصل العدد حقق ذلك بان الكم هو الذي يعرض لذاته القسمة او
يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يلاقي كل جزء منه على حد واحد مشترك
بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين
نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين
يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للاخر
فلو كانت النقطة [illegible] لاختصت بالنسبة الى الجزء الاخر وكانت نسبتها باحد الجزئين
اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والان
بالنسبة الى جزئي الزمان والحد المشترك يجب كونه مخالفا بالنوع لما هو حد
له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى احد القسمين لم يزد به ولو
فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المقسوم

فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى
خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس
الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد
مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس
جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا عن الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي
العشرة وهما الاربعة والستة كما كانت النقطة مشتركا بين قسمي الخط ثم
المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات
الثاني الزمان المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اي الطول والعرض
والعمق فهو الجسم وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة
واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها
اي للكم خواص فمنها ما يشمل المنفصل والمتصل منها قبول المساواة او قبول
عدم المساواة يعني انه اذا طبق الكم آخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او ناقصا
وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات واما لغيرها
بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معهما
شيئا آخر يمكنه ان يحكم بينهما بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر ولم
يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته
حتى انه يميز من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة

/ منها /

منها الوهمية وهو ان تفرض فيه شيء غير شيء وقد يطلق على الفعلية وهو
ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة
والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث
مقداران آخران ثم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لان طريان
حصول ذلك الاستعداد يشمل المقدار لا انتفاء المقدار عند حصول الانقسام
كالحركة تهيئ الجسم به السكون الطبيعي ولا تبقى معه ومنها امكان وجود
العاد فيها اي اشتماله على امر يفنيه بالاستقاط منه مرارا اما بالفعل كالكم
المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها او قد يعد بعض
الاعداد بعضا ايضا واما في القوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتنصيف يجب
ان يكون قابلا للتعديد لان التنصيف يعده والعدد مبدأه و
لان الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار و
العدد لا يتصور فيه قبول فرض الاعداد والامام لاحظه احدها فقال يبني
ان للكم مطلقا خواص شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير بعضها
بين ضرورية ولا ولية بالذات وما عداها بتوسطها وبالعرض فاجود
عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته
وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح للتعريف لكونها
لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق بالكمية وبقوا بالكم
هذا دور وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان

المقدار تنصيفه م

تعريف م

إن المساوي والا مساوات مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس منفردا الا تبعا
مع المتكمم بناء ولا واحد ثم ان العقل عند تجرد احد المفهومين عن الآخر
يمكن تعريف ذلك المعقول بان المحسوس وهذا المحسوس يستغني عن التعريف
وامكان ما خذ تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه وفي الخاصة
الثانية لا اختصاصها بالمتصل والاصحاب المواضع لانه اخذ القسمة
الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح بان قبول
ان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال وانا اقول بل
ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل
ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل فما اذا اريد بالقبول
الاعم من ذلك ليعطي امكان فرض شيء غير شيء فان حقا به شموله للمتصل والمنفصل
ولهذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا
اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل
ان هيئة الانقسامين هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا
بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية
والفرضية ليس بهذا المعنى اما الانفكاكية فلا مر غير مرة انها لا يكون بحصول
للكم المتصل واما الفرضية فلتساوي نسبتها الى الكمين المنفصل والمتصل
لان قابليتها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهو المنفصل حاصل
لها بالقوة وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك

ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل فهو دائر ومن هاهنا الكم ينقسم الى الكم
بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو ما تقدم من المقولات اعني العدد والخطوط
الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجرائه او
صادق عليه وهو اما محل الكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال في الكم
بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم واما متعلق بالكم
بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصحح لاجرائه او صادق عليه كالتي
هي القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في المدة او الشدة
او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم منفصل بالعرض لا
نطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة فان هي كم متصل بالذات وبعرض
الكم المنفصل كالمتصل الذاتي والكم المتصل العرضي لان العدد يعرض جميع الا
شياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض كل من القسمين فيهما الاولان
اي ويعرض الكم المنفصل الذي هو احد القسمين نعني قسمة الكم الى المتصل و
المنفصل للكم المتصل الذي هو احد القسمين فيهما اي الذاتي والعرضي فقوله
فيهما من تتمة قوله والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله
لا أولهما راجع الى القسمين الذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم الكم
بالذات منفصلا بالعرض والاستحالة في ذلك التغاير بين العارض والمعروض
ولو بالتحيز وحصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الصحة
لما يتعين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم

بالذات
للكم المنفصل كانه قولنا خمسة عشرات
فيصير فصل المنفصل بالذات ح

ضد التضاد ولما كان خاصة اضافية فتكلم لان عروضها كالجواهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور ويمنع حصول مناف الضدية الكم ودلالته على انتفاء الضد بمعنى ان الكم لا يكون ضد الكم وكذا عدم شرط الضدية للكم ودلالته على ذلك واما بيان حصول مناف الضدية فلان الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح وهما عرضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف الضدية بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف الضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فلان شرط التضاد بين امرين اتحاد الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهورا ويمتنع ان يكون النوعين من الكم موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالعين غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضا متباعدين يوجد بعد منهما ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل من المقدارين وكذا الاكثر واذا لم يثبت بعد احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له وان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وقد سبق ان الاعداد انما يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او سطحين او جسمين

او مشهورا ويكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ح

جسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فلم لا يجوز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اذ يعرض الخط الجسم اذ لا سطح بينهما كما في الكرة الا فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا او يوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليها اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط وانقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان وكذا والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اقل واكثر من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيه الى الايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط واضعف منه كما في هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد يكون تعليمية بان يوخذ كل منها بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو

محبب م ا

من غير التفات الى شيء من الطول والعرض لها اذا تخيلنا الجسم على المقدار المعين
في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من الطول والعرض والعمق كان ذلك المتخيل جسما
تعليميا قيل نعم انه لا يمكننا ان نتخيلها لا متناهية لان البرهان الدال على تناهي الابعاد
في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يرتسم الا
في الجسم فيجب تناهيها فيتناهى ما يرتسم فيها بل نقول الادلة المذكورة
في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بل نقول لا يمكن
اذ الشيء الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد متخصص
غير متناه لا تصور امتداد لا متناه على وجه كلي فانه ممتنع هو الذي يرد
لتنقل كما امر وقوله فيه نظر لان مستوى الصورة من لوازم الصورة والمقدار ليس
بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات ومن التخيل
ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الخالية القوة متناهية ولو
تخيلنا السطح كذلك اي غير ملتفت الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل
سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان
ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه الثلاثة
تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضي يبحث عن هذه الانواع
المأخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال
الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية لانهم كانوا ويتباهون بها
يبتدؤون بها في التعليم رياضة للنفوس لانها يقينيات لا يتطرق
لها من الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلما يقع الغلط فيها وان كان

تصور الغير المتناهي لا متناهيا على وجه كلي

تختلف بنوع ما من الاعتبارات فهذه الانواع الثلث تختلف بنوع من الاعتبارات
فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يؤخذ بشرط
بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذا بشرط
لا شيء فانه وان امكن ان يتخيل بعد ممتد في جهات مجردا عما عداه لا يمكن ان يتخيل
بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان
يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي بل لا
يمكن تخيل النقطة الا بعد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا جدا في الطول
الخط الا انه لا يمكن ان يتخيل بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن ان يتخيل
بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون
المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح الا بان يتخيل
بل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له
عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على ذلك التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه
الامور غير النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها
بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك الوجدان الصحيح
اقول وفيه نظر لانه قد مر آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم
وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل
ممن صرح بذلك وعند الجوهرية ما نوارد في جانب ماهية كل واحد بعض من
والتبديل مع بقاء الحقيقة وافتقار التالي الى برهان وقبول الكثرة

مختص بنوع منها

الحقيقية والاستمرار الذي هو عرض مستقر يصدق على عرضية الجسم التعليمي والخط
والسطح والزمان والعدد واراد ان يبين عرضية انواع الكم واثبات وجودها اجمالا
في الجميع اولا ثم لكل واحد منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان مفهوم الجوهر
قد يتحقق تماما ويقع جوابا لما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح و
الجسم والزمان والعدد فيكون هذه الاجزاء انواع اعراض الكم اذ لو كانت جواهر
لم يتعلق معنى الجوهرية بها واعترض عليه بان بطلان
التالي ممنوع ولم يقم عليه برهان وانما ذكره تنبيها على ان هذه الامور مختلفة
في الجوهرية فضلا عن ان يكون من قبيل الخواص التي لا ايقاع عليه بعنوان الجواب لما هو
الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء حقيقة
الجسمية المشخصة فان الشمعة المشخصة بعينها قد يتبدل مقاديرها
وقد تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص في الجهات
الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض فيها ابعاد متساوية في جميع الخطوط
الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق وبذلك
يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المشخصة باقية
بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال وذلك المتبدل لا يوجد
قطعا ولا متعلقا بظاهر الشمعة كالشكل بل بها فيها جميعا وهو جوهر
والا كان جزء منها فيتبدل تشخيصها بتبدله ضرورة انتفاء جزئه

فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته
واعترض عليه بان الجسم التعليمي انما هو الشمعة وامثالها لا تبدل فيها اصلا بل يرد
عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظاهر
الشمعة فقط بل متعلق بعمقها ايضا فالتبدل ليس مقصورا على السطوح والا
شكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض والعمق
متبدلة فيجب اختلاف السطح التعليمي اذ لا يمكن ان يتبدل الجسم
التعليمي انما يكون بتغير مساحته والمساحة في جميع تلك الصور
لا يتعلق لكن المساحة لا تثبت التحقيق والنقص لا يبقى لهذه المناقشة
مجال واعترض ايضا بانه مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به
وتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى
وتبدل اوضاعها وبذلك يتغير اشكال الجسم وقد يعترض الاخير بالمثال
الخط والسطح ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب
اذا جعل اعتراضه قاعدة مثلثات فرض ذلك ان السطوح الستة والخطوط
الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى سطوح عشرين والخطوط
الثلثين والجسم الطبيعي باق على حاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح
فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي وتناهيه لا يكون من مقومات
الجسم لان اثباته للجسم مفتقر الى البرهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا
جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له

تختلف تلك الصور
زيادة ونقصانا ودم

فالسطح المتصل بالجسم بسبب التناهي اولا انه لا يكون مقوما للجسم لان ما ثبت
للشيء بسبب امر خارج لا يكون مقوما له لان ثبوت الشيء وتحققه متقدم على
وعلته الجزء قد يكون خارجة عن الكل اذ نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته
في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت له ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا
للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان تعقل الشيء انما يكون
ثابتا له بالبرهان اذا كان ذات الشيء متصورا بالكنه واما اذا لم يكن متصورا الا بالوجه
فيجوز ان يثبت له مقومات بالبرهان الا ترى انهم يستدلون على جوهرية
النفس لنا المتقدمين زعمهم ان الجوهر جنس لها واستدلوا [illegible] من ذلك بانها تتصور
بوجه ما لكنها افتقروا الى ان التناهي لا يكون من المقومات للجسم لانه عبارة
عن انقطاع الجسم وانقطاعه امر عدمي فلا يكون جزءا للامر الموجود واما الدليل
الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة
ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما للجسم بل يكون عرضا قائما به واعترض عليه
بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا واما الجسم الذي لا يوجد فيه
ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وفيه اشارة الى
عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض
فهو بالعرضية اولى [illegible] بان هذه الامور على تقدير وجودها بتحقيق كونها
جوهرا لما تقدم من استحالة الجزء وما هو [illegible] ويكون اعراضا واما الدليل الخاص
بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار

مفتقر

بلغ بعون الله

مفتقر في تقومه الى المتقدر والمفتقر في تقومه الى الغير عرض واما الدليل
المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض في المتقوم
باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط
عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير فقوله وعلمنا الجوهرية الى قوله [illegible]
اشارة الى الدليل العام وقوله والبدن الى قوله يعطي عرضية الجسم
التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدليل الخاص وفي الكلام
لف ونشر مرتب فان الاستدلال بصحة [illegible] الحقيقة متعلق بالجسم التعليمي
الثابت الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار
الى عرض بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد [illegible] الاطراف اعدام او
انها تتصف بنوع من الاضافة السطح طرف الجسم والخط طرف السطح
والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار [illegible] انها
اعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا [illegible]
لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست اعداما فلوجوه منها ان الاطراف
تكون ذوات اوضاع ينتهي اليها ما له الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع ينتهي
به الجسم ذو وضع فهذه الاطراف ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع الى ما لا وضع
له فاذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع اتصاف [illegible]
العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى
[illegible] هذا العمى [illegible] الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم

اذا انتهى في احد جهاته نقطة عرضت لها بوجه ما شيء ممتد في جهتين وهو

السطح واذا انتهى السطح في احد جهتيه فيطبعه ما شيء لا ينقسم في جهة ما

له وهو النقطة ومنها ان الجسمين الذين لا مفصل فيهما شيء ما يلزم كون كل

منهما متصلا بالآخر اذا تلاقيا بطولهما او عرضهما قبل التلاقي كالاول ...

الآخر لا يكون معنى ما اذا صح التلاقي الموجودين بعد وجودهما ... منها

في الطول والعرض فقط دون العمق الآخر واما النقطة العقلي ... الى

بعضها او فصلها مثلا فيان عليه ... ان ... السطحين في

وان النقطة ... في الطول ... مع نوع من الامتداد

فان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي اليه وينقطع عنده والانتهاء

عدمي عرض من السطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة ...

على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف فعليات والنهايات عدمية وبان

السطحين اذا تلاقيا ... في الجسمين ... اما ان يكون احدهما ملاقيا

والآخر ... يلزم التداخل ... يلزم التداخل او انقسام السطح

وكذا الحال اذا تلاقيا عند ... الخطين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالكل

او الانقسام ... على تقدير الملاقاة ... وكذا النقطتان اذا تلاقيا ...

ملاقاة الخطين يلزم التداخل او الانقسام ... على ان ... الاطراف ليست

نهايات بل امور ... للنهاية كما ذكرنا ... امتناع التداخل انما هو

جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح ... من العظم والصغر جهة

السطحين ونحوه الحق
لان امتناع التداخل ...

الطول والعرض لا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق لا حصة

لها من العظم والصغر فيهما وتمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لانه

يتصف بالعظم في جهة الطول لا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا لانه لا حصة

للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو من جهة

الاتصاف بالعظم والصغر ... لا اتصاف بها لا امتناع في التداخل والحق ...

... بعضها ... والانتهاء ... عدم ... من العوارض الذاتية للكم الذي

هو ... الكم المتصل والمنفصل لان ... يوصف بها الكم ولا يوصف بغيره الا

بسبب الكم المتصل وانما ذكره ههنا ولم يذكر عند ذكر خواص الكم للعلاقة بينه

وبين الاطراف وهو انما تعرض للكم المتصل بسببه وها اعتبار ... لانه

يوصف بها الامور ... الاوليين والثالث من الاعراض التسعة الكيف

... ليس ... حملها بالاجمال لا طريق الى تعريف الاجناس العالية

سوى الرسوم ... ولا يتصور ... ولا فصل لما تقدم من ان الاجناس

... الكيف ... سوى المركب ... والمغايرة

للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بما كان ... المعرفة ...

لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض ... كل من الكم والاعراض النسبية

المذكورة ... والجوهر

دون الكيف ... عن ... ولا حاجة الى زيادة قيد

الاولية ... والبسيط

... لان ...

والكم والاعراض النسبية ونحو النقطة
والوحدة من الاعراض ...

يعني هنا فاذكره رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها
بالاجتماع مختصة واقسامه اربعة اى اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة
بالكميات والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين
النفي والاثبات فذكروا وجوها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم او لا والاول الكيفية
المختصة بالكميات والثاني اما محسوسة باحدى الحواس الظاهرة او لا الاول الكيفية
المحسوسة والثاني اما استعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك
الكمال فبقي ان يقال ان الكمال الخارج عن القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت
ذلك الكمال بعد وان النفس اما ان يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس ولا
حقيقة استعداد اذ ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس او الاجسام
انا لم يعنه فالمآل هو الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق
بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او الاجسام من حيث انها ذوات الانفس
او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما استعداد او
فعل الاول الكيفية المحسوسة فبقي ان يقال ان الاجزاء هل الفعل هو الكيفية
المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية موتها الفعل دون الاستعداد ولا
يكون محسوسة والمحسوس ابدا بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام
الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة
كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها
بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر في المحسوس كما

فان النار

في المركبات مثل حلاوة العسل والعنصرية كالنار مثلا حرارة النار ليست بتابعة للمزاج لانه
لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد تكون
تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا مبني على ان نوعها او نوعها والا فالحرارة
ليست نوعا للحرارة النار وغيرها الا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة
كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شبيهة
بان ينفعل فسميت باسم سببها الكيفيات الراسخة وتنبيها على ذلك
وقد يقال هذا القسم الاول في تسميته بالانفعاليات لكنه حيث اول الى الصفتين
القسمين فنقص من الاسم شيء والملحق بمعنى اليه تنبيها على قصوره
عن مشابهة ذو والد بسرعة وهي مغايرة للاشكال اذ حج من الاوائل
نفي الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام
الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء مختلفة الاشكال
كالاجزاء التي يحيط بها ستة او اربعة مثلثات يكون مختلفة الاطراف مفرقة
لاتصال العضو فيحس منها الحرارة والاجزاء التي يحيط بسطحه مربعات
يكون متطرفة الاطراف غير فرقة في العضو فيحس منها البرودة وكذا الحال في
الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه
هو الحريف والجزء الذي يتدارك هذا القطع هو الحلو وكذا القول في الالوان
فان الجزء ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع
جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين في الشعاع
الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس

النار حرارة ولكن الله اجرى عادته بان يخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة
النار وكذا الحال الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت
هذه الكيفيات من جلي العلوم الضرورية والاستدلال على الضروري باطل
لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة
اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير ملموسة بالحس
فالاشكال مغايرة لها واعترض المصنف بما ذكره بقوله ما قيل من ان الا
شكال ملموسة بالملموس هو الشكل واما هيئة الحاصل من احاطة الجسم
الملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول اختلاف
الاشكال يوجب اختلاف هيئات حاصلة للحواس والمحسوس وتلك الهيئات ... ولا امتناع
في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا لا لاثر ... ولا ثانيا اللمس اثر آخر ... في
الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل
على نفيها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال ملموسة
والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة ولا ... كون
كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجود هذه الاجسام الخارجية وردها
الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات
الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان
الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال
ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهور
فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي

في الكيفيات انما تكون بين الاطراف فيجوز ... ان لا يكون الاشكال عرضا
كيفيات هي الاطراف فيجوز ان يكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان
جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي والاجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي
فيتغايران قطعا اقول فيه بحث لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الاشكال
والكيفية وغير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة
بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا مبني على الاختلاف
بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اي
يحمل على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال واما حمل الشيء على الاشكال دون
هذه الكيفيات فلان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة
كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل شيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فلان هذه
الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني
واعلم ان هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لعمومها اشارة
اليه بقوله ومن ثم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج
لان الكيفيات المحسوسة قد يحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج
لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة له
لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة ولانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة
من تفاعل الحار والبارد ... الى الحس بالقياس الى البرودة فيكون كيفية
ملموسة في نفسها واما ان المحسوسات الملموسة انتهى واما ان المحسوسات او
جهين احدها ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان

وهذه القوة لا تخلو عن سائر الحواس الظاهرة كالحارس الفائق للمشاعر الأربعة
وكالجلد الفائق لحاسة البصر والحكمة في ذلك أن بقاء الحيوان باعتدال مزاجه
فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة إياه وذلك بإدراكها ولذلك
جعلت هذه القوة منتشرة في أعضائه والحكمة تقتضي أن لا يخلو حيوان
عن هذه القوة وأما سائر المشاعر فليست في هذه المرتبة من الضرورة فجاز أن
يخلو عنها الكائنات العنصرية وقد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة
والمذوقة والمشمومة ولا يخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك أن الإبصار
لما توقف على توسط جسم فلا بد أن يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة
وإلا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك الكيفية للجسم الآخر على ما ينبغي
الذوق يتوقف على تكيف تلك الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطها
بشيء من أجزائه وإيصالها إياه بالنفوذ إلى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك
الرطوبة عن الكيفية المذوقة وإلا لم يحصل الإحساس التام بذلك الطعم
بل يحس حينئذ بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم متكيف بكيفية ذي الرائحة
أو مختلط بأجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرنا وكذا
السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت إليه فلا بد أن يكون في نفسه خاليا
عن الصوت والأنغام كما ينبغي لم يحصل الإحساس التام وأما اللمس فلا حاجة إلى
متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
كانت الملموسات أوائل المحسوسات لما فيه ترك الكيفيات الأربع أوائل الملموسات
لأنها مدركة أولا وبالذات وما عداها من اللطافة والكثافة والهشاشة

واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى
قوله والبواقي منتسبة إليها أو لما قيل إن الملوثة والملاسة ملموسان بلا
توسط فقد يجاب عنه بأنهما من الوضع اعلم أن الحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة
للمختلفات أما أن الحرارة والبرودة عند بعضهم أظهر المحسوسات أغنتنا عن تعريف
ما ذكروه من خواصهما للمقصود ولبيان أحكامهما
قالوا من شأن الحرارة إفادة الميل المصعد ولو بواسطة التحريك ثم إن المركبات
لما كانت مركبة من أجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل ما كان ألطف
كان أقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فإن الهواء أسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو
أسرع فيه من الأرض لا جرم إذا عملت الحرارة في المركب بادر إلى الصعود الألطف
من أجزائه ثم الألطف دون الكثيف فإنه لا ينفعل إلا بطوء المرتفع عن الحرارة
خفة تقوى عن تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الأجسام المختلفة الطبائع
التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات هذا الاجتماع
المتشاكلات لأن تلك الأجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع إلى ما يجانسها وما لا
طبائعها يقتضي الحركة إلى أمكنتها الطبيعية والانضمام إلى كلها فالجمع
هذا الجمع كما شهرته الفلسفة الحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد
زوال المانع الذي هو التلاؤم فنسب الاجتماع إليها كما ينسب الأفعال إلى معداتها
ولهذا السبب قيل إن الحرارة من شأنها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهو مخل
والتفريق إنما يحصل في المركب الذي لم يكن شديدة الالتئام أما الذي
يكون التئامه شديدا فلا يخلو إما أن يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال

او لا وعلى الاول اذا قويت الحرارة فيه حدوث حركة دورية كما في الذهب الى النار
انما لا يعرفه لان التلازم بين بسائطه شديدة فكلما مال اللطيف الى الصعود
جذبه الكثيف الى الانحدار حدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف
يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان
لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص والقلعي كالحديد وان كان غالبا
جدا كما في الطلق والنورة حدث مجرد سخونة ولعجز النار عن الاستعانة بالهوا
بتوليها التحاب الا كثير من استعانته بالهوا يمتنع اشتعالا كالكبريت والزرنيخ
ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول الصعود في
المختلفة وجميع المشاكلات بناء على المانع لامتناع كون هذه الا فعال خاصيتها
لان هذه انما تكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا الطبيعة
الواحدة يختلف فعلها باختلاف القوابل وما ذكروا من الحرارة تجمع المتشاكلات
والمختلفات انما هو اذا اثرت في المركب البسيط فقد يحصل منه تفريق المتشاكل
فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتركب بطبعه صاعدا
بقيدة الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويمتزج بذلك الهواء اجزاء
مائية صغار فيصعد معه فيكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة مفرقة
للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة المختلفات
فانها اذا اثرت في المركب المختلفة الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق
بعضها ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المجمدة
بالبرودة وتحليلها او تصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها

وانفعالها

والمختلفات اذا وجدت معا في محل امتنع التضادد الا ان يكون احدهما علة لعدم الاخر

واما متضادتان اشارة الى جهة من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة
فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شئ من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على معان اخر غير هذه الكيفية في
الكيفية الحرارة يطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة من جرم النار وثانيها
الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من اثر اشعة الشمس الواقعة في
مسافتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن
الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغيرها وقد
نسب اليها كذا حذاقة البدن وافلاطون سماها نار الهية وهي المسماة بالحرارة
الغريزية وقد اختلف فيها الآراء ومذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية
العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط بسائر اجزاء
العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري عند المركب الاعتدال و
واعتدالا وقواما ان لم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة
الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب عنه فيصير لب
ذوي الجزء الناري للمركب الاعتدال والقول الثاني يليق حصولها ان يكون
في ذلك الجزء الناري الذي شانه وشغله ما ذكرناه وهو الحرارة الغريزية
والحارة التي تدفع البارد الوارد على المركب عن المضادة كذلك تدفع
ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لان الحار الغريب اذا
حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع تاثيره بما يفيده كثرة
من اتصال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة

الغريزية والحرارة الغريبة فليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزء من المركب
وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا
من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك غريزية
والغريزية تنفصل عن الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة
لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما تستفيد المركب بالفيضان عليه كالفيضان
النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء من ان هذه الحرارة التي تفعلها
البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي بل من جنس الحار الذي تفيض
عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه
بعيد عنه يعني اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع
وحدة وبساطة تناسب بها الاجرام السماوية فاض عليه مزاج معتدل
به حفظ التركيب وحرارة غريزية تقبل نور الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق
بين الحار السماوي والاسطقسي فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة
النارية واستدل ارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار الحرارة
السماوية بوجوه ثلث الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار و
تبيض ثيابه والقماش وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان الحرارة النارية ضعيفة تقوى
على الفواكه تحرقها واما تلك الحرارة فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك
صار سريع ادراك الفواكه في البلاد الحارة على احد الكمال والبلاد الباردة الثالث
ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار والحاصل ان لوازم هذه
غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل الاختلاف في الملزومات فالحرارة السماوية

غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية
متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما الغريزية فمتى اشتدت
كانت افعال ابداننا وازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق البدن
مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان
بدن الميت بعد ما كان يلمس يبرد عن الحرارة في بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما
ولو كان في وسط الجمد والثلج لئلا تبقى الا الحرارة التي عفنته ولم تجئ استفادة
من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء النارية التي لم تستحكم امتزاجها في الاخر
بعد الامزجة الرطبة الى الانفصال فتحيل ما فيها من الهوائية بحركتها الى الطبيعة
النارية فتزيد بذلك وتستولي فتخرج بها الرطوبة وتغلي عليها ما تنفصل من لطيفها
عن كثيفها وتحلل المزاج اما الى بساطته الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى بقية
لا يستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا تتحرك
اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت
والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها مدة الحيوة من ان تستولي على رطوبات البدن
وتعفنها مفقودة ثم ليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات
ايضا لان بها النفس النباتية تحركها كالنفس اذا قطعت منها من الطبيعة النبات
نضج حرارة مثلها ان لها الظهور مثله ظهور علة الحيوان واعلم ان اطلاق
لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم
بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والعامة جنس تحته
انواع اربعة والمفهوم من عبارة المتن ان لفظ الحرارة تطلق على الكيفية المحسوسة

وعلى معان اخر منها ما لا يعرف له وجه ما غريب ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة
وعلى الحرارة الغريزية التي لم تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهو ليس من الكيفيات
الملموسة لان الشيخ جوهر انه قد لا يفيد مبادي الحس والحركة وما بين ان معناه
ان الحرارة يطلق على معان لم يخالفه للكيفية المحسوسة والحرارة الحقيقية
مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب الحادثة من الحركة
في غاية التحقيق اذ لا قوة مخصصة للكيفية بالمحسوسة النار والرطوبة كيفية تقتضي
سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني
سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول
وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي القريب واورد عليه بانه
يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل بها احد واجيب
بان سهولة التشكل النار التي يلبسها لمخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك
واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء
صغيرة جدا وسرعة التاثر عن الملاقي والشفافية فكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع
مسلم لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل
واورد ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه بطل لاتفاق الكل على
ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده تماسكا عن التفتت والهواء لا بالامتزاج
لا يفيد التراب تماسكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر
من الاتفاق انما هو من العوام لكن بقي لزوم كون الهواء ارطب من الماء والحق
ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة

فاما

ملة في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة لها بالكيفية
المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء
ازيد مما في الماء ممنوع وانما يلزم لو كانت زيادة الاثر دليلا على زيادة المؤثر وان الكيفية
المقتضية للسهولة لو لم يكن في الهواء ازيد منها في الماء لم يمكن السهولة
في الهواء ازيد منها في الماء والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني
قالوا كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالجسم الغير وسهولة الانفصال عنه واورد
عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء
وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد عسرا لا انه
اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يكون ما هو
اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الا
دوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل
التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا
قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء
قال الامام الرطوبة بهذا المعنى لا يسلم لنا وجوديتها الا ان الحالية محسوسة
لان الهواء رطب لا بحالة بهذا المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت
رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء اما محسوسا او كان
عيانا لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء
والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الاشكال
فالاظهر لنا وجودية محسوسة وان كان البحث فيه جار وفيه لا بن

سينا

تفصل الاستقسان من الشفا الى القانون محسوسة وفي كتب الفن منه
اما محسوسة ولعل المراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة
وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها البلة
ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبلولا وهي مخصوصة
بالماء لا يوجد للهواء وما اشتهر من خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا
انما هو الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب
بالمعنى الثاني جار على جسم اخر ويتوهم هذا الجسم الاخر مبتلا فان تعدى اليه افاده
افاده لينا لا يبقى مع امتداد ما متعمقا واليبوسة بالعكس بين اللتين كيفية تقتضي
التشكل بشكل الحاوي الغريب وهما مغايرتان اللين والصلابة فان اللين
كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه
ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغوص بسبب الرطوبة فيكون
لينا بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكون يحمل كليهما الاستعداد ببطلان الا ما
فذلك ذاهب من الكيفيات الملموسة وليس كذلك الحال الخشونة والملاسة
فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في الجسم بان يكون بعضها ناتيا
وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن تساويها فيما من باب الوضع واما
اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا لان اللين ينحرف لانا انما نشعر
بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعر الحادث في
تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول فينك الامرين والاولان
ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو

من باب القوة واللاقوة والثقل فيه امور اربعة الاول عدم الانفعال
وهو عدم التاثر الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث الملا
ومنه المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه
مقاومة ولا صلابة فيه وكذلك الرياح القوية مقاومة بلا صلابة فيه
الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل
كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا
والخفة بالعكس ويقال بالاضافة باعتبار بعض الكيفيات الملموسة الثقل
والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم
الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد مركز الثقل نقطة يتعادل
ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة
الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق
العناصر والثقل الاضافي هو باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم
ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه
لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء
الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان تكون بحيث اذا فرض الى الارض كان
الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما
كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء
يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم بحيث

اذا قيل الى النار كانت مسافته الى المحيط فيما ذكره النقل الذي في ما اعتبار

الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من الفضاء مكاني

الماء والارض وذلك تمام البرهان على مدا ما ذكره المحقق الذي يقرر اعتبار

الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون فضاء مكاني الماء والارض اعظم

من فضاء مكاني النار والهواء وانتساق وتوضيح لتقاعدان فرض جزء من الماء ما

لما انه خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع

فضاء مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خلي

وطباعها تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت بنصف تلك المسافة

تلك المسافة اكثر من فضاء مكاني الماء والارض صح ما ذكره من ان النقل الفضاء تحرك

في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز

العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة

مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم ثم

كرة الماء والارض ثم خلي وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء

فقد تحركت بنصف تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من فضاء مكاني النار والهواء

صح ما ذكره من ان الخفيف المطلق يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا

وقيل في الجواب المفروض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك ثم خلي تحركت

بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في فضاء مكاني النار والهواء

والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها وانها تحركت بطبعها

الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت مسافة مكاني الارض والماء فقط

ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرضنا كرة الهواء بحيث يكون مقعرها

مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم خليناها على عكس

كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه

وانما اعتبر ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء

فقط لانهما متشاركان في اشتمال كل منهما على جهة من الثقل وجهة من الخفة

الا ان جهة الثقل في الماء غالبة على جهة الخفة والامر في الهواء على عكس

الماء فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا

اقول ظاهر هذا الجواب ان خفة كل منهما اعظم من خفة عنصر اخر خفيف

عنصر يماثله من غير جنسه ولعلها لان خفة الماء مشتركة بين طرفي النسبة

في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كان خفة الهواء

بهاذا الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك

والمقعر المجوف وما بين المركز والمحيط المصمت ولو سلم ذلك

منه لم يحتج الى هذا التطويل بل كان يكفي ان لو قيل لو فرض مقعر كرة

الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم فرض انها خليت وطبعها فلعلها

تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فتحرك بقدر ثخن النار

والهواء والماء ويبقى من مسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر

الارض فهذه حركة اكثر من المسافة بين المركز والمحيط وان يقول لو فرض

كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم فرض انها خليت وطباعها

فانها تحركت الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فتحرك بقدر ثخن كرة الهوا

مايرانه قد سبق الى الوهم ان اغلظ

الشام الاربعة متساوية اعني التي

ما بين سطحي المحدب م

[illegible]

[illegible]

المذكور

نحو كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى بين المتبائنين المركز والمحيط مقدار
نحو كرة النار فضلا عن حركة في اكثر المسافة المذكورة وهذا ايضا بين بطلان قطعي
ويلزم الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ذكرنا به
من ان كلا من عنصري الماء والهواء مع بساطتها حصة من الخفة وحصة من
الثقل مع وضوح بطلانه فان طبيعة البسيط لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين
وكذا الى ما ذكرنا به من ان حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة
من المركز الى المحيط وتارة من المحيط الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف
اذا وجد الى المركز لا يتحرك عنه بالطبع ولا يلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه
بالطبع وانه مع غاية الاراده الثقيل المطلق [illegible] مطلوب طبعي [illegible]
منه فيلزم حركة الثقيل المضاف الى المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف
اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع ولا يلزم الحركة عنه [illegible]
الخفيف المطلق فاذا صادفه يقرحه عن مكانه والحاصل ان الثقيل المطلق طالب
المركز والخفيف المطلق طالب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما
اشد واكمل [illegible] كل منهما [illegible] المطلق على [illegible]
المركز والمحيط منه ويحصل الجواب [illegible] ورد على ما ذكره في الثقيل الاضافي
عبارة الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عدم [illegible] بالنار وخلا وطبعها
تحركا نحو المركز كانت الارض [illegible] ان يكون الهواء ثقيلا
مضافا وليس كذلك وكذا ما اورد على ما ذكره في الخفة الاضافية [illegible]
الثلاثة من ان النار والماء اذا فرضنا عدم المركز وتحركا بالطبع الى المحيط كان

النار

النار سابقة فلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى
ما ذكره لا يصح الثقيل الاضافي قطعا لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تعريف الخفة الا
ضافية قطعا لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف
المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانان طبيعيان مقصودا
هما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا
عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل
والخفيف المطلقين وتوضيحه ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في
امكنتها الطبيعية اذا فرضنا ان الثقيل المضاف [illegible] عن مكانه
الطبيعي فلا بد [illegible] غاية الخروج وكان المراد انما يتصور بعد [illegible]
[illegible] النار والهواء والماء وذلك بان [illegible] الذي كان
مماسا المحيط بالارض مماسا [illegible] وقد افرض [illegible]
وطبعه لو ان تحرك بالطبع عن المحيط الى المركز لكنه لا يبلغ المركز ولكن يقطع
اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه
وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي [illegible]
وتبعد عن المحيط كل البعد لا يتصور ذلك الا بان يفرض [illegible]
على [illegible] اذا خلي وطبعه لو امكن يتحرك الى ان [illegible]
كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط لكن
يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي
كان فيه قبل [illegible] الطبيعي [illegible]

بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها
يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة
بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل اتصف به مجازا فهو عرضي على قياس
الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني
لان الحد [illegible] الطبيعي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل فهو مباين
له فان [illegible] فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تاثير امر لا
يباينه ويصحبه فان كان مع قصد وشعور فهو نفساني والا فطبيعي سواء
اقتضت القوة [illegible] واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الهوا او اقتضته على وجوه
مختلفة كميل النبات [illegible] فالمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر
عنه الحركة والسكون [illegible] لذاته دون شعور وارادة والمراد بالنفس
ههنا الارادي [illegible] الطبيعي [illegible]
يكون على وتيرة واحدة لاختصاصها بذوات الانفس [illegible]
النفس بهذا الاعتبار [illegible] بالطبيعة ما يصدر عنه
على نهج واحد دون شعور وارادة وهي العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتضي
للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن [illegible]
[illegible] في الحركة وذلك
لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي
هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك
المحرك شي من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة

والضعف

والضعف ايضا ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر
هو الميل واما [illegible] المحرك بالطبيعة او القاسر او المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة
من الحركة بجعل الارادة المترتبة على اعتقاد ملايمة تلك المرتبة من الحركة اياه واما تعين مرتبة الميل
ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية
فلا يجوز ان يستند شي من مراتبه الى الطبيعة او القاسر الا بتوسط امر اخر متوسط
بينهما فانه قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اختلافه شدة وضعفه
الى امور مختلفة كلها اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة [illegible]
المخروق وغلظه اجيب بانه لا يبتني اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر مستندا الى تلك
الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل الميل [illegible] مما ذكر اثبات وجود الميل الا انه لا يدل على
الانسك [illegible] وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهوا [illegible] نعلم
بالضرورة انها يقتضي نزول الحجر [illegible] الحركة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة
اي الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية [illegible] وكذا في الحركة
الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا ينافي
كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس الميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا
للحركة ومختلفه متضادة يعني الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد
والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفين فان الميل اذا كان احدهما
ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين
كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع

للميلين الذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفين
فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما
الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين معا
بالضرورة قوله فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان
يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل واحد منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين
مختلفين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة
مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة متحركا اليهما معا قوله
احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه آنفا فلا يلزم اقتضا
الجسم بالذات الحركتين المختلفتين ومنشا الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور
هيهنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين انما هو في الحركة
الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا
الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي لما كانت الجهات الحقيقية اثنين انحصر الميل
الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما
القسري والنفساني فيختلفان باختلاف الحركات القسرية والارادية هذا قول الحكماء
الاعتمادان الطبيعيان اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد
باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي
الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وهو القسري وميلا الى جهة السفل ايضا والا لما اختلف
في السرعة والبطؤ الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لانه

هذا الاختلاف

هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي لان المسافة
لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض انه لا ميل فيه الى جهة السفل فتعين
عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى
لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطا واستدل بحق
آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط فقد
حصل فيها لكل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق
نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة وليس ايضا قوة الجاذب
فانه ما لم يفعل في المجذوب فعل لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل الاخر فاذن قد حصل فيها
لكل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك انه غير الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى
عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته وبدافعه لما يمنعها من الحركة في تلك
الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة
لانها يحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك وانما هو الميل الى جهة
جذب الجاذب قوله لا تفاوتت لتساوي في العائق وعدمه يريد ان يبين ان الجسم القابل
للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما اي فانه سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير
البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العائق
وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا
بالقسر عديم العائق اي تفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما
في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوقة ما يقطعها وتبين انه يقطعها في زمان

الطول ولكن حصل الثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض او النسبة الى الميل المفروض
آه انسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اذا فيكون زمان عديم الميل
بقدار ... بالقسر مسافة متساوية حركتا متساويتين ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا
في بحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من التحقيق والابرام
فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند آخرين يعني عند المتكلمين هو جنس تحته انواع بعدد
الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد هو متماثل ومختلف
باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت الجهات متعددة
ومنها الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى الجهة
السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير
لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما ازداد انضمام الاجزاء كان اثقل ومنها لازم
مفارق تقسيم الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد
الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد
الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى المحل لا غير
لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى المحل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد
مفتقرا الى المحل لا غير وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب
صوارفنا فيكون صادرا منا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها عنه لذاته من
غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها
يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه

بلا واسطة

بلا واسطة قد يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلاثة اقسام
الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة من الاعتماد بلا واسطة
ولا بشرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد من الاعتماد بلا واسطة
لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد من الوهي
لكن لا من ذاته بل من التفريق المتولد عنه ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء
المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوائل
المبصرات فان الاشياء التي يدركها البصر الضوء واللون والاطراف والحجم والقرب
والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة
والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف
وعد منها امور راجعة الى ما ذكرنا فالترتيب داخل تحت الوضع والتفرق كالكتابة
ونحوها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر داخلة
بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة
والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك
الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند
الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اي المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عليه
الكيفيتان المحسوستان دون غيرهما وقد تحققت فيما سبق ان المبصر اولا وبالذات
ان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من يمنع ان المضيء لمس المبصر اولا وبالذات
على انه لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وتتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك

حال الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا بالذات
منها الطرفان اي لكل من الضوء واللون طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره
واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى وله حقيقة اي وللون حقيقة
تنبيه على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل
من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانه مركب
من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي الى امتزاج تترتب عليه كيفية ويتخلل
تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة من سطوح
بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان
الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار يرى مستنيرا وكذلك الشعاع
كلما تضاعف بتضاعف الانعكاس فاذا ادى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشبيه
وشبيهه فيحكم بانه بياض في الامر الحسي فهما موجود في الخارج الا انه ملتبس باخر فيكون
البياض فيهما متخيلا لا محققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اجلى من الثلج
وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية مزاج
وزبد الماء تفاعل ومزاج يقتضي لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه
يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينهما فعل وانفعال واجلى منه
موضع الشق من الزجاج الصافي فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة
ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله
بينهما والسواد يتخيل ايضا من ذلك لا عن سبب عدم نفوذ الهواء والضوء في عمق الجسم

الالوان

الالوان يتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد فانه ربما
تخيله فلما يخرج الهواء بعد ان الماء اذا وصل الى الجسم نفذ في اعماقه واخرج منها الهواء الذي شانه
كاشفاف الهواء حتى يغيب الضوء في السطوح فيبقى السطح مظلما فيتخيل ان هناك سوادا وايضا
الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد قد لحقها على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض
واثبت السواد محتجا بان البياض قد ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل بحالة الالوان
كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل اعترض
عليه بان السواد الشبابي ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيل لازما
لزوال سبب الاول دون سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى السواد التي فيه لا لزم
اعراضه الاشتغال بالقبول الامكان الجامع للفعل في الكبرى ممنوع والمحقق على
انها كيفيات متحققة وقد يكون متخيلة ايضا لكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب
المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخرى قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف يوجب
الطبيعي الانحناء ولكن لا نسلم ان البياض لا يحدث من غير هذا الوجه مثل البيض المسلوق فانه
يصير ابيض مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه وجعلته
اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى
انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه
القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المختلط ويبيض غاية
الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض قليل بياضه لانه شفاف تفرق
اجزاؤه ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض ولكنه لا يجف الا بعد ... وكما في الجص

فانه يبيض الطلق بالنار والبيض المسحوق والثلج مع ان تفرق الاجزاء وتداخل الهواء فيه
اظهر ومما استدل به الشفاء على حصول البياض بغير اختلاط الهواء المضيء بالمشف ان
اختلاف طرق الانتقال من البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغبرة ثم العفونة
ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب منه الالوان فاذا لم يكن الا السواد والبياض والحقيقة
للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق
واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة وغيرهما
من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بالمظلم او السواد
لانعكس بحكم التجربة فوجب ان ينعكس عن الاحمر والاخضر بما فيه من الاجزاء الشفافة
فوجب ان ينعكس البياض ولا الامر والجواب عن الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون
التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتها على ان سبب البياض لا يجب ان يكون تخلل
الهواء للاجزاء الشفافة مع اتفاق الملازمين نقل الجواز ان يقع تركيب السواد والبياض مختلفا
كان او متفقا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس
عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان بمعنى طرفا اللون السواد والبياض وهما
متضادان تضادا حقيقيا لانهما امران وجوديان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما والتحقق
غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما
الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما اما ان يبقى كل واحد
منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد

تارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد

بالبقاء

بالبقاء على صرافته ان يكون حاله عند المزج زمان الاجتماع كحاله عند زمان الانفراد واما
الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية
السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق
على صرافته منتف فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا
البتة بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء
منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حال الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان
يكونا موجودين معا ويتركب منهما لونا آخر متوسطا بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون
المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك اي يتوقف
رؤية اللون على الضوء لا وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء
قالوا انه يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط
وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعاين
بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن ابصاره وهو
الظلمة والاول هو المطلوب والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة من الابصار فان من كان
في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا وقع عليها الضوء فانما لم يرها لانعدام
شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا ملونا بلون مختلط كالبنفسج
مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى
فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات
المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة بالماهية يوجد كل واحد منها مع مرتبة من مراتب

الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها تلك المراتب فضوء من فوق ذلك
ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها
فقدت الالوان كلها وانما قلنا انحصر من ذلك ولم نقل نعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا لم لا
يجوز ان يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء تلك الطبقة في الظلمة
اللون في ضمنها الا ان الذهن يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا
في جلاء اللون الواحد والتخفي عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون مهما كان انكشافه وظهوره
عند الحس بواسطة الضوء فان كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي
الضوء قوي الانكشاف والضوء يتنوع من تبدل الانكشاف تبدل المنكشفات وايضا ان
الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد
ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل
اليه في الاول يتوهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تامل في ذلك تاملا كاملا
تميز اللون من الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام
على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان
وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية
التوقف منعناه وان اراد المعية او اللازم فهو غير صحيح على انه قد صرح بوجود الضوء
بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وايضا الضوء واللون متغايران حسا
او المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه

ضوء

ضوء الشمس يشهد الحس بوجود الشيئين على سطحه واحدهما كائن بنفسه للمحسوس والاخر كائن له
بسبب الغير وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عبارة عن ظهور اللون
ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق
هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل
بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا القى الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد
بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية
زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا
في الظلمة ولا يرى ضوء في ضوء ثم السراج يرى مضيئا اضوء شديدا ولا يرى ضوء في ضوء القمر
ثم القمر يرى مضيئا اضوء شديدا ولا يرى ضوء في ضوء الشمس فما هو الا ان الحس لما ضعف اللون
كان اللامع بالليل يظهر قدرا من الظهور ولو كان ذلك الظهور كيفية زائدة على اللون ثم اذا
تقوى بضوء السراج [illegible] الى اللامع لم يبق له سلطان الزيادة ضعف البصر وكذا الكلام في السراج
والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهورات الوانها عند الحس كما ان [illegible]
[illegible] الا انها عند فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون
لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية
زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويختلفان في هيئتهما وما به الاشتراك غير
ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراكهما في الماهية في ظهورهما عند الحس لمعنى
انما شهادة الحس بان البلور والماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءها لا
لون فلا يكون الضوء ظهور اللون فان قلت فلا الاشتداد والضعف المتباينان فيهما اي كل من الضوء

قابل الشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعاً مبايناً للاضعف منه
وعلى المراد من قوله المتباينان نوعاً ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون كل
منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعاً واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان
السواد مثلاً الاشد منه يخالف الضعيف فلا بد اما ان يكون الاختلاف بينهما بالماهية
او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السواد بل في امر خارج عنه لكن نعلم قطعاً
ان التفاوت في السوادية ضعيف الاول فيكون الاشد نوعاً مخالفاً للاضعف واعترض عليه
بان السوادية خارجة من ماهيتها لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما له
عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول بان نسبة الماهية وذاتياتها الى
الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهناً وخارجاً لا يتحقق
الا عند تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية
ذاتياتها متقدمة عليها ذهناً فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم
واولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه على الماهية
فان نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية كنسبتها
الى الجزئي المتأخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك
بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر
الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهناً وخارجاً يتحقق بتحققه
ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهناً فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة
الى شيء من الجزئيات اقدم او اولى او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات

في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركاً والجواب عنه هنا الوجه
الخاص به هنا ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم
يكن داخلاً في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الحمل على السواء وان كان داخلاً
لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلاً الخصوصية التي بها يتميز نور
الشمس من القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءاً والا لم يكن تفاوت الضوئين
في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضاً مقولاً بالتشكيك
قابلاً للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا يتناوله
للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لاتحاد مفهوم العارض فيهما مع التساوي مثلاً
للخصوصية التي يوجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما
في العاج من معروضاته والا كان صدق البياض عليهما على السواء اجيب بانها خارجة عن ماهية
المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف فلا يلزم
من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات انما يلزم ذلك
على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العوارض
باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية
باعتبار امر خارج عنها داخل في حقيقة بعض الافراد مثلاً يكون النور تمام ماهية الانوار
او جنسها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امراً خارجاً عن حقيقة النور داخلاً في
حقيقة نور الشمس على هذا القياس وتوجيه المنع ان الامر الزائد اذا كان خارجاً
عن الماهية كانت الماهية في الحمل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك الزائد من جنس الماهية

واذا تحققت ذلك فلا عبرة لكونه داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي
في نور الشمس جزءا منه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من مقولة العارض
فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور في
بياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل انه لو كان دخول العلة
الزائدة التي بها التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت امكن مانعا في التفاوت
لزم عدم تفاوت شيء من المقولات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا او حقيقة نفس
وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم
الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت
في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول
الاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لا بالزيادة التي في الاطول
من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهية الاقصر وان ادعى الفرق بين ما اذا كان مثلا التفاوت
الخارج بمعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد حقيقة الحكم
بين البطلان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت
الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل
على حد من الشدة والضعف بينه وبين مثله في محل آخر فيكون كل منهما بالقياس الى نفسه
مخالفا للمعنى الاخر ضعفه لا لجواز ان يكون كل منهما صنفا مرافقا للاخر في الماهية
ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ستر الحسي زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام
صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات

جسم

جسم اما الكبرى فظاهرة واما انه متحرك بالذات فلان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء
ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى آخر كما نشاهد في السراج المنقول من موضع
الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كان ذلك حدوث الضوء في المقابل
المضيء ومقابلة الجسم الكثيف المضيء معد لحدوث الضوء فيه ولا حركة ثم بسبب التوهم اما في الاول
فلان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي تخيل انه انحدر من العالي
الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرايناه في وسط المسافة فمدفوع بان حركة الضوء في غاية السرعة
بحيث لا ينضبط فيها ذلك واما في الثاني فلان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء
ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى مقابل آخر زال الضوء من الاول وحدث في ذلك
الآخر توهم انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فلان الضوء لما
كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا
في حدوث الضوء فيما يقابله توهم ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله ونقض
بالظل فانه متحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه
لا حركة له بل يزول من موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذاة كان ذلك جوابا
لنا ويدل على بطلان هذا الرأي وجوه الاول انه لو كان جسما لاخفى ما هو تحته عن البصر
سائر الاجسام التي يحيط به فكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات
خلاف ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار
بقوله لحصل ستر الحسي فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل بين الرائي
والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا والمعلوم ... البصر ... واما اذا كان متشفا فلا

فان صفحة البلور والزجاج تزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الضعيف
في الحس على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنها بانه لو كان جسما لكان كثرته موجبة لشدة
الانكشاف المانع لما تحته لان الشيء يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاشتغال بما وراءه
الا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها استتارا وان الاستعانة بالرقيقة
منها انما هي للعيون الضعيفة لا لانضمامها الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه دون
القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته
الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر ولا بالارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون
الى العلو او السفل فقط بل ان ما نحن فيه لو الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض
في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها مما لا يعقل وايضا الضوء
اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج
من البيت جسم والا فاما قبل السد فلا وجه له او بعد السد وهو غير ممكن لان المخرج
ان لم ينعدم هو هنا غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لكان يكون مثله جسم
معدومة لاجلها فالمنعدم ح عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض
قائم بالمحل متعلق لحصول مثل لون الجسم المقابل له وهو اما ذاتي وهو القائم
بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء
بالغير كما للقمر ويسمى نورا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا
اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر
وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره

كضوء

كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني اذا كان حاصلا من مقابلة الهواء
المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها
كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض لانا نحكم بان الجالس في الغار يرى من هو
في ضوء خارج الغار كما انه اما ... من ابصار من هو في الغار وقطع بالقطع بعدم
المرئي في الحاجز المانع من الابصار بين ان يكون حجاب الرائي والمرئي وحتى طابقهما
يمنع ذلك بانه ليس ثمة مانع بل انما امتناع الضوء بالمرئي في شرط الرؤية وهو منتف في الغار
عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي والظلمة مطلقا ولم يرى
بابعد ما ان شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا
وقوله لا نرى في الحاجز بين ان يكون حجاب الرائي والمرئي ثم فيما اذا كان ذلك الشيء مانعا
عن الابصار الا فيما يكون ما نصه بشرط وقد ... الا انا اذا قربنا من البصر جسم
انضمامه ... انه لم يكن ... النفس ...
امر وجودي الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة
ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا بل انا في هذه الحالة لا نرى فيتخيل
انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيل الظلمة امرا وجوديا وتمسك القائلون
بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان الجعل لا يكون الا موجودا واجيب
بالمنع فان الجعل كما يتعلق بالوجود يتعلق بالعدم الخاص كالعمى الخاص ... المناسب
لمحل قابلية عن الملكة الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول
للقرع والقلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث

في الهواء بسبب تموج الهواء المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط
مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم
المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد
سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل فاذا انتفى انتفى لانا نجد
الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية وينقطع
بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء
قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسألة قطعية يطلب فيها اليقين على ان الدوران هنا
ليس بتام اثباتا ونفيا فلانه قد يوجد تموج الهواء بالريح ولا صوت هناك واما نفيا
فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما علم فيه التموج الذي وجها
فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الدوران الحدسي والاوضاع
الناشئة يفيد الجزم بكون السبب هو التموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال
في كثير من المسائل العلمية مستقاة فيها الحدس الصائب فلا يقدح عدم العين
كونها معلومة يقينا وانما كان القلع والقرع سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء
من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبين وينقلب لذلك الهواء المنفلت
ما يجاوره من الهواء فيجمع هناك التموج المذكور وكذا يتصادم الاجزاء ويتموج الى
ان ينتهي الى الهواء الاخر لا للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر الواقع وسط
الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول
الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول القلع

لا وصول

الاحساس ولعلها آلة فلا يعين كونهما سببا للصوت لا نه لا بد من ذلك بان التموج بالتمام
فقد جعلوه سبب الصوت الزماني لانه على كل تقدير لا بد فيه اذا لم يكن السبب المحصلة
او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم تمام بكون الزماني موجودا في الان والخارج متعلق بقوله الا اصله
يعني من الكيفية الموجودة الا صوت الماسة وخارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث في الهواء
الخارج من الصماخ ايضا الا انه انما يحس في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما زعم بعضهم
من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في ذلك الهواء
بسبب تموجه الصوت لا وجوده في الهواء المتموج الخارج من الصماخ والدليل على ان الصوت
يوجد الى الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته ومقداره من القرب والبعد لا عدا التقدير لانه لا يوجد
لو كان وجوده خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا صوتا نعرف انه قد جاء
الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لانا نجزم بانه يكون لو لا ان الجهة
لا يدل ان الهواء المتموج يجئ منها او يميز القريب والبعيد لان القارع القريب اقوى من البعيد
وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لا انا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة لانه
على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه
فيسمع باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى
الا بعد الانعطاف من اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوي والضعيف بالقريب والبعيد فلم
يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولم يظن في الصوتين المتساويين في القرب والبعد
المختلفين في القوة والضعف ان احدهما ابعد في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم
يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات القريبة

وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع سببا له فجعل الآنى سببا للزماني

والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيدة في جهاته البعيدة والقريبة
في جهاته القريبة لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط الاحساس على ما مر فيقتضي
ان يحصل السمع فلذا قال صاحب الملخص وان قلنا ان سماع الصوت انما يحصل اذا وصل الهواء
المتموج المخصوص الى الصماخ فلا يحصل من الامر ان الجهة لكن يجب ادراكنا الصوت
القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما
يحصل بتتبع الاثر الى ان يحصل بتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي
بينهما فقد قال والحاصل انا نعقل الشعور ... فيدرك الصوت الذي فيه
عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد الا تلك الجهة ثم تابعه فلا نتبع به لمعاينته الذي
ادركنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فانقطاعه من منبعه ويتصل بعده فانه كان قريبا منه
من جهة لا ادركناه الى حيث ينقطع ويضعف وقع تدريجا الى نقطة وما يقرب منه
وجهته من بعده وقربه وما بقي من تموجاتها وضعفها وانعدم بقي في المسافة
الى بينه الى المبدأ فنعلم من ذلك البعد الا بتدريج ما بقي منه ولذلك نفرق في الجهة
البعيد الواصل الينا من الى الحق ومن جهة الذي الى اقرب الينا ونفرق فيمن كان
وجهته الى الا بعدهما ونجعل ... احدهما قريبا والاخر بعيدا فانا اذا سمعنا الا
من قرب احدهما وجعل الاخر وقال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وفيه
بحث وهو انه يحصل السامع بتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فان ادراكه
السمع هو الصوت نفسه من الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا فلم يكن الجهة مدركة
لم يكن الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا لها فبقي ان يكون مدركا الصوت الذي في تلك
كونه

بجهة

الجهة الا من حيث انه في تلك الجهة بل من انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف
باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا والجواب ان الصوت اذا ادرك في جهة
علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة والكيفية التي هي حاصلة فيها مما يدرك بالسمع كالعلم
بكيفية الحلاوة او شم الرائحة من جسم انها فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات
ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الحيثية الصوتية يعني ان الصوت غير قار
الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل توجد
اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان فلذلك الصوت لو كان موجودا قار
الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها
مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة في الترتيب
بينها وسماعها الا مختلطا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان ...
حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون تراكيبها الخمسة ترجيح فاتفاق
البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء الصوت بل هي عوارضه
المفارقة اذ قد يوجد صوت لا حروف عنده فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء
الصوت وقد يرد هذا العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل
فيها ايضا وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من المصوت يصل الى
حاسة الهواء الحامل له فيدركه ويسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع الاخر
بعينه مدفوع بان سمع البعيد مثل سمع القريب لا بعينه وشخصه فان كل جزء من الهواء
الاخر يتموج بتموج الاول بصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصدا فالهواء

الى ان الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث ينصرف هذا الهواء
المتموج الى الخلف بسبب مقاومته حدث تموج على هيئة التموج الاول فحدث من ذلك صوت هو الصدى ويعرض
له كيفية مميزة نسبي باعتبار ما سبق اقول ويعرض الصوت كيفية بها تميز عن صوت آخر
يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحروف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ
وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند ابن سينا وعبارة المتن
تحتمل الوجهين وقيد المماثلة بالحدة والثقل احترازا عما فان كل منهما
مفيد لتميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين في الحدة
والثقل ضرورة ومع التميز في المسموع ليس لهما التمييز بل ان يحصل التمييز
في نفس المسموع بل بحسب اختلافه وقصدها كالبعد
ونحوها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس بين الحدة والثقل
وبين الفتح والبعد يفيد الا ان تميزا في المسموع
اما مصوت او صامت الحروف اما مصوت وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو
والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم
يجانس الواو والفتح الالف والكسر الياء واما صامت وهي ما سوى الحروف المذكورة
فقد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة
ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا
ووجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي
واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا

او ساكنا

او ساكنا لكن ما قبله من غير جنسه متماثل او متخالف بالذات اي الحقيقة يعني ان الحرفين اما
متماثلة لا اختلاف بينهما في الحقيقة ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين المتحركين
او الساكنين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما
حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين
او بالعرض كالبائين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر
بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العوارض ويتألف منها الكلام
باقسامه فان الحروف اذا تألفت تألفا مخصوصا يسمى الحاصل كلاما وهو مهمل وموضوع
والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر وانشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره
اقسام الكلام مؤلفات من الحروف ولا يعقل كلام قالت الاشاعرة الكلام اللفظي
من هذه الحروف وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة
والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة ينكرون ذلك ويقولون وقالوا ما يسميه
المتكلم ليس العبارة الصادرة على
بين طرفي الخبر والتاء في الواقع والاخبار
اما الاول امر او نهي
الارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به او المنهي عنه
وليست الارادة والكراهة اتفاقا
انما الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا

وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي وانما بينت الشاعر انما الاعتقاد في الكلام النفسي فقيل اولا ما انه المتبادر الاول من الكلام عند الاطلاق على ما في الضمائر وعلا

الاعتبار يسمى كلاما فاطلاق اسم الدال على المدلول وحصر فيه متنبها على انه الذي يرجع اليه فكانه هو المستحق لاسم الكلام والشاعر يريد بذلك ان نسبة اسم الكلام الى الجنس الآخر

قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر بما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك

فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر عبده

هل يطيعه ام لا وكالمعتذر عن ضرب عبده لعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل

المامور ليظهر عذره عند من يلومه وانه قد يرد علينا بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة

الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي

استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي هو النهي غير الكراهة لانه قد ينهى عما

لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض عليه بانه ليس هناك

حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول ولقائل ان يقول المعنى النفسي الذي يدعون انه

قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلوله

الخبر وحصوله في الذهن مطلقا ومنها الطعوم التسعة الحاصلة من تفاعل الثلاثة

في مثلها يعني من الكيفيات الحسية طعوم المطعومات واصولها اي البسيطة

تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما

ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في

القابل حصل اقسام تسعة بحسب الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في الكثيف حدثت

المرارة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف

حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة

بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل

حدثت التفاهة هذا على ما ذكره بعضهم الا انه يكون للطعم حقيقة هو التفه بهذا المعنى يستحق ان يعد

والثاني ما لا يكون له طعم في الحس لكن له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل

منه شيء الى اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه ظهر طعمها

احس منه بطعم كالنحاس والحديد فهو المعدود في الطعوم وهو الاول وقد اعترض عليه

بان ما جعلنا الفاعل في المرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما وايضا المراتب الحاصلة

بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل

واحد من تلك المراتب فاعلة او قابلة بطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة

في ما ذكر فضلا عن التسعة والعفونة وايضا التمار والقرع والحنظلة التي هي

من كل منها طعمها مركب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف

لا يقتضي الاختلاف النوعي فانواع الطعوم بحسب ذلك لم ينحصر كما في القبض والعفوصة

فربما واحدا ولا اختلاف فيهما الا بالشدة والضعف فان العابس كما يحلو بعض الطعوم

ربما والعفوصة بينهما ومن الحقيقة وايضا الافيون مر وربما رغوة العسل حلو حار

والزيت فهو حار وايضا حدوث الطعوم التسعة الحاصلة على تلك الوجوه المخصوصة

لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل ان مباحث الطعوم وغالبها

من الاوائل الا ان بعض المحققين ذكر في مباحث كيفية الحدوث مناسبات تفيد نوعا

لبعض العفونة المناسبة للبرودة فعال الحرارة يفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي يفعل كما
اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا والاشك ان التفريق غير
ملائم للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة ففعل الحال
الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية من الحرارة فانها تفعل في الطعوم ما يبعد عن الملائمة
اشد المقاومة ويكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة
شديدة ومنعها من التفريق فيه فيجتمع في اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة
اليه ما اشتد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد
عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون
في عدم الملائمة دون ما ذكرنا لان دخول الحرارة فيه اذ تفرق تفريقا صغيرا لشدة تكون غلبة
فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من التفريق فيه فيسري في اجزائه فتنتشر
التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا جرم ان يكون الكيفية الحادثة
فيه غير ملائمة وان يكون دون الحرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل
الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من
مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم
والصغير فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة
واقوى منه في الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرارة والمرارة
يحيل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة مرة اخرى فيحصل منه طعم مالح تارة وقريبا الى المرارة
حين يشتد حرم تارة وتارة قريبا من الحرافة بحيث يحصل الحرافة وتحقيقه انه لما

اقل

ان في اللطيف الزيادة البرودة خلطها بالماء وطبخ حصلت الملوحة وحال ما قيل من ان سبب حدوث
الملوحة خالطة رطوبة مائية قليلة الطعم وعفونة اجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج
مرة الطعم مخالطا اعتدالا فان الاجزاء الارضية اذا كثرت احترقت ومن هنا السبب قيل
الاصحاب ويعتبر الملوحة بحرارته توضع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ
في الماء ويصفى ويطبخ ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة
تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام لكن
عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة
التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بواسطة التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة
في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف
عفوصة لانه يتضاعف التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها
فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا لتضاعفها
فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البارد في القابل اللطيف
حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل بكثير مما
في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية تكون عدم ملائمته اقل منه في عدم ملائمة العفوصة
بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص
بعد شدة برودته يكتسب بالاعتدال ماء فيه ولطافة عند اعتداله بالشمس
ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون
العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف

والذي من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين والتعفيص
وكانه في عدم الملائمة فوق الحموضة وانما كانه في العفوصة لان العفص يقبض
باطن الشيء وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض الظاهر فقط
فلا يكون النفرة منه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فيها
ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف تكثيفا قويا بل يفعل فعلا
ملائما بين بين فيحدث طعم ملائم ثم في القابل الكثيف والفاعل المعتدل الحلاوة
لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء القابل ويتوقف
تاثيرا تاما شديدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية
في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة
واشبهها عند القوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة لعله تقوى القابل مع الفاعل
اللطيف والفاعل المعتدل فينفعل اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما
فيحدث به كيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة
وذلك لان القوى المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقوى من تاثيرها
في الكثيف والطف من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة
اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان عدم الكيفية
والجسم الحامل لها لا ينفعل فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحصل هذه الكيفية
لعدم تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة فلا يحصل بذلك
الطعم اصلا بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا انها

في الذائقة فتحسن فيه بما ذكرته ولم يتوقف فيه كيفية فحصل الدسومة
ذكروا ان احر الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر والمالح
كما تقرر
عن المرارة في السخونة والملح المر الملح الماكول الطعوم العفوصة ثم القبض
ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلى تكون اولا عفصة لشدة البرد فاذا اعتدلت قليلا
بانضاج الشمس القبض ثم الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض اقوى بردا
من العفص في الاغلب لشدة تفرقه بسبب لطافته ومن هذا يعلم
ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة
نفوذه لاجل لطافته ومن هذه الطعوم المذكورة في الطعوم البسيطة وتركيب منها الطعوم
لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة
المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا تركبت احدث المجموع طعما واحدا مركبا من تلك
البسائط واما بسبب تركيب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع
اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه
طعم مركب منها والاشتقاق كلاهما من التركيب والتركيب المذكور في كثيرة غير محصورة
ضعفت الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما الاسم
في المشهورات المركبة من مرارة وقبض كما في الحنظل
كما في ومن الطعوم المركبة ما ليس لها اسم خصوصية كالطعم المركب من الحلاوة
والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان

ومنها المشمومات وليس لانواعها اسماء الا من جهة الموافقة والمخالفة كرايحة طيبة
ورايحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لآخر فقد
يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من الطعم كما في رايحة حلوة او رايحة حامضة وقد
يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رايحة الورد والتفاح والاستعداد
المتوسط بين طرفي النقيض النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي التي [illegible]
الاستعداد لانها مقتضية استعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة
او سرعة وهو ضعف طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال
اي التهيؤ لمقاومة ونحو بطؤ الانفعال كالمصحاحية والصلابة ويسمى القوة [illegible]
ثالثها هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس [illegible] المصارعة يتعلق
بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة الشديدة على تلك الافعال وهي
من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهي بهذه الحيثية
من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في [illegible]
القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج منها اصل القبول الذي نسبته الى [illegible]
السواء فكيف قسمتم قلنا اما ان يكون الشيء قابلا لا [illegible] بحيث يمكن [illegible]
ذلك الاثر وهذا امر اعتباري [illegible] به ذلك ثم [illegible]
حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل فربما [illegible]
فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المختلفة لقرب القبول وبعده [illegible]
باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للترجيح [illegible] في الاستعداد [illegible]

الاستعدادات

الاستعدادات من جهة الانفعال او بعضها [illegible] متباعدة [illegible] والمغايرة
الاستعدادات متوسطة بينهما [illegible] بعضها من احدهما وبعضها الى الآخر
[illegible] المتوسطة [illegible] حقيقة [illegible] فيكون [illegible]
الافراط النفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية
اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية [illegible] بين الاجسام الحيوانية والنباتات
والجمادات فلا يمتنع [illegible] بعضها [illegible] الواجب [illegible] ثم الكيفية النفسانية ان
راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتغاير بينهما في الرسوخ وعدمه
بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص [illegible] ثم [illegible]
منها العلم [illegible] الكيفيات النفسانية العلم [illegible] مطابق
ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن [illegible]
النسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا والا
جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له
فان كان ثابتا اي يمتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل [illegible]
بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل
الذهن عن مباديها فيحصل فيها التشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان حصل اليقين
بعد الزوال لم يكن فيها التشكيك قطعا لانه قد يكون عند الزوال [illegible]
حصلت من مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها
كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا [illegible] مبادئها [illegible] لا شبهة فيها

ثم يطرق اليهانات لان تشكل من خصوصيات تلك المبادي وتطلق تارة ويراد به [illegible]

فقط وتطلق اخرى ويراد بهما ما يتناول اليقين [illegible] التصور [illegible] وهذا هو المراد هاهنا

وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض

ذلك التمييز فعلى هذه [illegible] يتناول العلم وغيره [illegible] توجب لمحلها

تمييزا اي توجب لمحلها الذي هو النفس [illegible] يخرج الصفات التي توجب لمحلها التمييز

من غير [illegible] الادراكات فان القدرة مثلا [illegible] لمحلها [illegible]

فقط لا تمييز الشيء بخلاف العلم فانه يوجب تمييز المحل [illegible] وقوله لا يحتمل

متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تمييزا

يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا علمنا ان زيدا قائم

فقد حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد [illegible] ولذلك التمييز

نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة

القيام الى زيد يحتمل السلب [illegible] الحال [illegible]

صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يحتمل في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب سلب

القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت

اعني اليقين ويتناول التصورات باسرها بناء على ما زعم بعضهم ان التصور لا نقيض

لها وقد مر ذلك في مبحث التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون العلم بالشيء

اعني النفي والاثبات علما بل [illegible] وان لا يكون التصور ايضا علما بل [illegible]

فالصواب [illegible] كما هو المتوهم من [illegible] انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز

ولا يجدانا [illegible] العلم الا [illegible] التصور والتصديق [illegible] الكسبي وما ذكروه في معرض التعريف

تعريفهما بحسب اللفظ [illegible] الاشياء البديهية [illegible] بحسب الالفاظ [illegible]

وقيل لا يمكن تصوره لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور [illegible]

كل منهما على [illegible] الاخر [illegible] عليه بان [illegible] غير العلم انما يكون [illegible] العلم

[illegible] بذلك الغير [illegible] حقيقة العلم الموقوف على حقيقة

الغير [illegible] حقيقة العلم [illegible] فلا دور [illegible]

اي قسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف

حصوله على نظر وكسب [illegible] الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب

[illegible] من الانطباع في [illegible] والقائل [illegible] مثال [illegible] العلم [illegible]

شيء [illegible] المعلوم في النفس [illegible] الحكم على المعدومات بل الممتنعات [illegible]

صادقة [illegible] الحكم عليه باحكام [illegible] وجود [illegible]

[illegible] الاعيان [illegible] في النفس [illegible] حقيقة

[illegible] المعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل [illegible]

والمقترن [illegible] بالوجود [illegible] الاشياء [illegible] ذلك

بان الموجود في النفس [illegible] المعدوم لا حقيقته [illegible] الدليل على تقدير

انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا [illegible]

[illegible] والجواب ان [illegible] الفرق بين [illegible]

بعينه فاذا كان احدهما بالانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى [illegible]

والموجودات ليس الا انطباع مع جريان الدليل بعينه فيه فيجب ان العلم بالاشياء لايكون
على وجه من وجوهها يستوي [illegible] في ان يحصل صور الاشياء في القوى المدركة وللآخر
[illegible] وحضور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والصور القائمة بها
اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم
وهل فرق بين العلم الحصولي والحضوري [illegible] انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه
عنده [illegible] انكشافه عليه لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى لا بمثاله بل يحصل مثاله
عنده [illegible] في العلم من الانطباع ومعناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم
لابد ان يكون مثاله حاصلا عنده [illegible] تمام البرهان من القول بحصول صور الاشياء
في ذاته [illegible] حكم بعضهم بان علمنا بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عندنا
لكن في العلم بالمعدومات [illegible] المستلزم القول بحضورها انفسها [illegible]
لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمنا بالاشياء انما هو بحصول
صورها في مجرد آخر [illegible] وحكم المثال مغاير [illegible] توجيه ان يكون
العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا [illegible]
معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة الحصول للنفس [illegible]
بها [illegible] وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم [illegible] في
النفس والمثال مغاير لذي المثال فما له كثير من الصفات [illegible] النفس تلك
الصفات انما يلزم لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا باشباحها وامثالها
ومن هذا البحث [illegible] صدر الكتاب [illegible] وذهب طائفة الى ان العلم

يتحد

يتحد بالمعلوم [illegible] وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال
قوله ولا يمكن [illegible] اشارة الى بطلان هذين المذهبين [illegible] الشيء [illegible]
ان المتقابلين [illegible] وتختلف باختلاف المعلوم اتفق القائلون بالعلم القديم سبحانه
على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة [illegible] في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واكثر
من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل [illegible] بمعلومين
لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز
ان يكون [illegible] علما بمعلومات لا تتناهى وانه محال وقد يقال عليه يمنع [illegible]
[illegible] كما انه [illegible]
[illegible] ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع
ان يكون [illegible] بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا لزم جواز
انفكاك الشيء من نفسه [illegible] ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما
واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين [illegible] في الجملة [illegible]
بعلم واحد [illegible] الانفكاك [illegible]
[illegible] فلذا منع تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك [illegible] يتعلق بهما
علمان [illegible] ابو الحسين [illegible] ان العلم الواحد [illegible] يجوز ان يتعلق بمعلومات
متعددة [illegible] العلم الواحد النظري [illegible]
ان النظر المؤدي الى [illegible] النظر المؤدي الى [illegible] بالضرورة [illegible]

واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلوم باشعة علم واحد حاصلين بنظر واحد فلا امتناع
في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما الا ...

ويجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة
فيكون التعلق بعدد انواع التعلق بذلك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون الواحد
تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم وجعل الخلاف في التعلق بالمتعدد على التفصيل
من حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ...
الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق
ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو ... الاجزاء
داخل فيه ورد بانه ان اراد بالمعلوم الذهني الذي ... فلا نزاع فيه وان اراد
المعلوم بحسب نفس الامر ... المتنازع فيه ... محلا لتعلقه
كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم
بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العالم بان الشيء سيوجد علم بوجوده
اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغيير في علمه تعالى فسواء ان علمه
في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال ... علمه تعالى بما في زمانه وحدوثها ... اهل السنة
فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة تتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ...
فلا تغير في صفته تعالى وحين بطلان المعلوم ... المعلوم في الاول ... الحال
وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا بمعنى لا يتحقق الا ان يكون هناك
اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء نفسه

اذ لا يتحقق هناك اضافة وذهب بعضهم الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة ...
من حيث انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال ... ومن قال منهم انه
هو الصورة التي توجه عليهم الاشكال في علم الشيء نفسه باجتماع الصورتين المتماثلتين ...
بذلك الاشكال الوارد على المحل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين
المتماثلتين مع الاتحاد بمعنى علم الشيء بنفسه اتحاد العالم والمعلوم ويتوجه عليه
الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة
اذ مثل الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة
والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع ...
ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي ...
فلا استحالة وعن الاشكال الثاني بان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ...
ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا
القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت الاضافة نفس العلم
او لازمة له وجوهر ... اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه
لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء
فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وقيل من ان الصورة
المعقولة من الجوهر جوهر لانه يصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا ان كانت ...
هو الذهن لكنها انما هي بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج

كانت لا في الموضوع والجوهرية والعرضية التي انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك
من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود
في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر
حد العرض اما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن لا في المحل
وفي وجودها الخارجي موجودة في الموضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها
بل انما يصدق عليها حد العرض فاشتبه في الباب انها قائمة بالذهن فيطابق كيفية
النفسانية او فرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام في بحث
الوجود الذهني فليرجع اليه ومن فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا
لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورنا شيئا فعلناه ويسمى فعليا او يكون مسببا
عن وجود المعلوم في الخارج كما اذا شاهدنا شيئا فعقلناه ويسمى انفعاليا او يكون
لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورنا من الامور المستقبلة التي ليست من فعلنا ومن وجوه
اقسامه منقسم ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله الى فكر وهو المكتسب
والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات
وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات اقول وجه الضبط ان القضايا اما
ان يكون تصور طرفيها بعد شرايط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا
في حكم العقل او لا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس او لا
فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة بحيث لا تغيب عن الذهن
عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس او لا

فالاول

فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات والا
فهي المجربات اما البديهيات وتسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها
كالحكم بان الواحد نصف الاثنين وان الجسم الواحد لا يكون في مكانين وقد يتوقف فيه
لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله
والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه
علما حين وجد الاشارة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس
الظاهر ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة محرقة او الباطن ويسمى وجدانيات
ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا واما الفطريات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغيب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا
قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي
قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهدة منه والقياس الخفي المنضم اليها
وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود
السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان كان
هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس
كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة
قضايا قياساتها معها قلنا لا بد ان يحصل بوجه اخر غير ذلك الوجوه وهو انه لما
تكررت المشاهدة حصل هذا القياس لا من جهة الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا
يحكم العقل بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم

بان ذلك القدر مستفاد من الشهود من احساسات متكثرات نورية مع انضمام القياس اليه
من القياس فلذلك انه مضى اما جانبه الذي يلي الشمس فيصدق العقل بانه لم يكن نوره
من الشمس لما ادركه واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة
المخبرين بامر ممكن مستند الى مشاهدة كثيرة تمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر في الاخبار
المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثر الاخبار عنه
وقوعه وبعضهم اعتبر كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد قول الجميع
فيها يقينا فانه قبل الخبر المسموع منه ولهذا اذا انضاف اليه غيره افاد اليقين وقام الدليل
على صدقه فانه داخل في المتواتر على ما ذكر في وجه لا يجوز ليس من ادلة الاشتباه فانا
خبر الصادق او علم صدقه بالنظر فهو خارج من القطعيات علم بالدليل فهو من قبيل الحدسيات
وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه يفيد اليقين اما بالاستدلال او بحدس من القرائن وعلى
الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقوله واعلم ان الحدسيات
المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كالمجربات والفارق بينهما على ما ذكرناه
الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية بحصول الماهية فلذلك
كان القياس المقارن لها قياسا واحدا لا يختلف لمن كان العلم بكونه دائما ولا اكثريا
والحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان للقائس لها اقيسة مختلفة
بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان
حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى
لا يحكم عليه بالاسهال وعدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام

صبغة

صبغة فقال اما كون الواسطة فيها اي في الحدسيات لما كان هذا الحكم لم يحصل الا بحدس
ستة آخر منها المشاهدات والامام حصرها في قسمين البديهيات والمشاهدات وامثاله
له بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الواسطة لما كانت لازمة
لتصور الطرفين فان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما وان الحسيات تشمل المجربات والمتواترات
نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس مع التكرر وكذا الحدسيات فانهما
والمجربات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصلها الامام في الملخص
لكونهما على الاحتياط قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات
والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونهما ضروريتين بل جعل كثير من العلماء الحدسيات
من قبيل الظنيات وهو واجب ممكن او العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته
والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع بمعلومه والمراد به في التطابق فان الدور اشارة
الى بحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد
اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكها عنها لاستلزام خلاف
ما تعلق به علمه تعالى انقلاب العلم جهلا فلا يكون اختياريا اجاب المعتزلة بان العلم تابع المعلوم
فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه
يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية حصوله متأخرا حتى يلزم الدور بل نعني
اصالته في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم
متطابقان فان كل واحد منهما مطابق للآخر والاصل في هذا
التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له صورة

الفرع المتفرع على الجبلة وان ذات الفرع كما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات

الفرع هكذا يصح ان ذات الفرع هكذا لانها لا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرع هكذا لان الصورة

الفرع هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا ضربا الامكان في نفسه ضربا ولا يصح ان يقال

كان زيد في نفسه ضربا لان علمته ضربا فالله سبحانه مثلا انما علمهم لانهم كانوا

فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يلزم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم

تابع لمعلومه فلا يكون علة له فح يلزم ان لا يكون علمه تعالى فعليا اصلا قلت الفعلية

بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع تطابقه وان

المطابقة والاجمال عرضها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي

معلومنا والعلم الفعلي الفعلي بكون تصورا ولا بد فيه من الاستعداد انا الضرورية

واما الكسب فبالاول يريد ان علوم الانسان انما تفيض عليه من المبدا الفياض فيفيض الينا

لا فاعل الا الله تعالى ايضا لكنها انما تتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضرورية فالاستعداد

باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما او نوع

صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجهت النفس المستعدة بالفكرة

الى مقايسة بعضها الى بعض استعدت لان تفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية

النوعية مجردة عن التشخصات ولذا احس بجزئيات انواع متعددة وقايس بينها

لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزات واذا حصل له هذه التصورات الكلية

ولاحظ النسب بينها وحكم بها بلا فكر فقد حصل له التصورات والتصديقات الضرورية

واما النظريات فاستعدادها بتلك الضروريات انما تتصرف في الضروريات على انحاء

الاكتساب

الاكتساب استعداد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بالواسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات

على ذلك القانون استعدت لفيضان كسبيات اخر وهكذا وفي اصطلاح يفارق الادراك فانه

النسبي النوعي في اصطلاح اخر مفارقة النوع عن الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول

هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا

او غائبا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى يتناول

اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في مادة حاضرة عند المدرك مكتنفة

بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء

مع تلك الهيئات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية

متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا

القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى

يفارق العلم مفارقة الجنس للنوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم

مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لا تراجعهما تحته والادراك بالمعنى الاول للادراك

في عبارة المتن فاعل ليفارق والتقدير يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة

تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما باعتبارها من حيث هي لا باعتبار الخصوص

لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة

بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول وقد ذكر في الحواشي

تعقل العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهيته موجبة لماهية المعلول حتى كانت

كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل

يستدعى حصول ماهية مساوية المعلول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما
توجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهنى علة لوجود المعلول في الذهن
بكون المعلول لازما ذهنيا للعلة وهو ليس بينا من قبل فلم يثبت ان تعقل العلة بكنهها
فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول علمنا في مسئلة الذهن وقيد
انا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون ماهية العلة موجبة لماهية
المعلول ان العلة بوجودها الخارجى يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها
الذهنى يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المطلوب لنا بماهيتها من حيث
انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول
كذلك اى ناقصا من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزوم من حيث انه
ملزوم والمعلول من المتضايفات التى لا تتصور ولا يصدق ثبوتها الا معا وهو
علم ناقص بالمعلول واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها
وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم
بالمعلول كذلك اى على الوجه التام ولا عكس اى العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام
بالعلة كما هو المشهور حتى يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم
بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة
ليست ملزومة للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه
القاعدة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة
كما ثبات علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته وكاثبات علم مفارق بالحوادث

بمعلولاتها

بمعلولاتها لكنها لا تخبر عنك من المواضع التى يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول
فانه لم يمنع كون المبدأ الاول عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره ثم
لا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود
المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود العلة
ما وليس يخفى عليك ان العلة التامة تكون بخصوصيتها مقتضية للمعلول من حيث المعلول
الخاص بعينه لا بكونه علة ما فالعلة مستندة الى خصوصية الذات التى لا توجد في غيرها
الا التى تخصص المعلولية مستندة الى الخصوصية الذاتية وكان حدان مخصوصين ولا شك
الامكان لا يثبت له علة مخصوصة فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول
وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم كان
الاستدلال بالعلة يستلزم برهانا لما والاستدلال بالمعلول لا يوجب علما ناقصا اقول فيه نظر
لما ذكرنا آنفا فان قضية العلة علة لها انما هو بحسب التحقق الخارجى وذلك لا يقتضى استلزام
العلم بالعلة العلم بالمعلول انما المقتضى لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهنى نعم
علم ان آ مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب ايضا موجود
ان خصوصية ذات آ مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان
ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجد ب لعلة اخرى غير آ فالعلم بوجود
العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية
المعلول فلا سبيل اليه الا من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول لازما
بينا للعلة كما ذكرنا وبمرتبة ثالث اى من اقسام العلم الاول لكونهما القوة الحسية

وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهي مرتبة القوة وقد يكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل
وقد يكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة
وانما يجعل الاستعداد القريب والبعيد والمتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب
العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد الشيء كانه منه ولا يخفى ان القريب من تلك المراتب
اولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل
وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان تعلم الاشيا
متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا اذ العلم [illegible]
بكون علم مسئلة ثم تغفل عنها ثم تسئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنك و[illegible]
بالقوة المحضة فان هناك حالة بسيطة هي مبدأ لتفاصيل تلك المسئلة فلم يكن علما
بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل
نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي هي منها قال
الامام ان [illegible] بالعلم الاجمالي باطل [illegible] الاول ان التفاصيل
ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيل حاصلا في الذهن
وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كانت حالة من احوالها معلومة
تفصيلا فاما هو معلوم مفصل وما [illegible] معلوم والجواب ان التفاصيل
حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يلتفت قصدا الى كل واحد منها على حدة
وانما التفت قصدا الا الى الجملة فاذا سئل عن المسئلة [illegible] النظر
الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل في الذهن العلم بها على ترتيب [illegible]

مفصلة

مفصلة بالبديهة من الاولى التي هي علم تلك التفاصيل ايضا [illegible] اجمالا [illegible]
المرتفعين من الاحتمالات ان نرى جماعة دفعة ثم نحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة
اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية [illegible] الاولى ولا شك ان ابصارنا تلك الجماعة حاصلة
في الحالتين معا فالحالة الاولى الشبيهة بالعلم الاجمالي والحالة الثانية بالعلم التفصيلي
والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة [illegible]
امور مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون تلك الصور [illegible]
مختلفة فلا يكون صورة واحدة [illegible] ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة
وهو معنى العلم التفصيلي [illegible] المعلومات المتكثرة صور متعددة [illegible]
[illegible] كل معلوم منها [illegible] الصورة المتعددة
لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث [illegible] تارة
مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان اراد بما ذكره من العلم الاجمالي
والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع
فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل
وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل [illegible] راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان
واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم وكلتا
الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض
للمعلوم لا باعتبار اختلاف فيها مقيسة الى المعلومات واما ما قاله من انه [illegible] السائل
عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتيبه على التقرير [illegible] الجواب [illegible]

وان الازم دعوى ان شيئا يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم بعد السؤال من تلك الالفاظ
معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس
من حيث انها شيء محرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها
مجهولة الى ان نعرف بطريق اخر [illegible] ما قالوه [illegible] ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما
بمعلومات كثيرة والجواب انا اذا علمنا المركب بحقيقته حصلت في الذهن صورة واحدة مركبة
من صور متعددة [illegible] تلك الاجزاء [illegible] العقل [illegible] الى [illegible] المركب [illegible]
فانه يحصل صور [illegible] في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا
توجه العقل اليها وفصلها صارت منظورا [illegible] مفصلة متمكنة بعضها
عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور
الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم فانه
اذا كان المركب معلوما بحقيقته [illegible] كان اجزاؤه معلومة [illegible] بالقصد والنظر
اذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اتم [illegible] الوجه الاول [illegible]
الى معلومه مرتبتان احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكره [illegible] المعلوم [illegible]
السؤال عارض من عوارض الجواب [illegible] الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن [illegible]
لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما
قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا علمنا كل شيء [illegible]
العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون [illegible] معلوما لنا ولا علم بها
في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل [illegible] عن اللفظ [illegible]

الا الملاحظة تلك الافراد حتى امكن الحكم عليها وتحقيقه ان المفهوم الكلي [illegible]
وجه الملاحظة يمكن الحكم على [illegible] افراده [illegible] الملاحظة افراده [illegible]
يحكم على تلك الافراد دونه [illegible] اشارة الى مقدمتين مشهورتين [illegible]
الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه [illegible]
واستدل على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو [illegible]
امتنع الجزم بوجوده [illegible] الا اذا التفت الى وجود سببه [illegible]
واعترض عليه بانا نعلم [illegible] بوجوده [illegible] او الهام او كشف [illegible]
علم صدقه [illegible] مع عدم العلم بالسبب [illegible] العلم [illegible] لا يقتضي العلم [illegible]
غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده [illegible] بلغ [illegible] بوجوده
بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز في المعلومات [illegible] البرهان
الاني استدلال بالمعلول [illegible] بالعلة واجيب [illegible] ان السبب [illegible]
بذاته المخصوصة المعينة الا بالسبب [illegible] الحكم [illegible]
لا يعلم [illegible] الا من الاستدلال بسببه [illegible] بالقيد الاول اعني نفي الضرورة والحس
وما علم بالالهام او كشف او حدس [illegible] وبالقيد الثاني اعني [illegible] البرهان الاني فانه لا يفيد
علم العلة [illegible] عرفت [illegible] الثانية [illegible] من علم ان [illegible]
على [illegible] فقد [illegible] هذا الاستدلال [illegible] العلم [illegible]
[illegible] الشركة والعلم [illegible]
[illegible] الشركة [illegible] ايضا واعترض [illegible] بان هذا [illegible] الاستدلال [illegible]

على البناء واما اذا استدل بعضنا الالزامي على هذا البناء كان للمبطل جزئيا ... قال الامام
والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاختصاص من حيث انه اختصاص ... العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكما ثبت ان ... والصحيح ما اشتهر ... انه
لا برهان على النفي من حيث هو نفي كما انه لا حد له من حيث هو كذلك انه لا حد للعدم من حيث
هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل
حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال الامام
هو العلم ببعض الضروريات المسمى العقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم
بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الممكنات ومجاري العادات والقائلون بحسن
الحسن والقبح ذاتيان بالعقل صرحوا بما يعرف به حسن المستحسن وقبح المستقبح
وقال ... العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة
وانما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى
ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على جوهر اي غير جسماني
مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس وقد يطلق
على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على تلك المراتب وعلى
قواها في تلك المراتب ايضا وذلك ان النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي العالية
لاستفادة ... ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا وله اربع
مراتب وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره تأثيرا اختياريا ... كذلك

ايضا عايدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن الة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى
يسمى عقلا عمليا وله ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي انها كمال او استعداد نحو الكمال
قريب او بعيد او متوسط فالبعيد محض قابلية النفس للادراكات ويسمى عقلا هيولانيا
تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس في
هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب فتطلق الاسماء على المراتب انفسها
وعلى النفس الملتبسة بتلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى
الثانية كالجسم المطلق بالنسبة الى العنصري والعنصري للمواليد ليست خالية من الصور بل الصور
ما خرجت عنها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شيء منها مأخوذا
فيها وان لم يخل عن كلها والصورة كما ان المتوسط هي استعدادها لتحصيل النظريات
بعد حصول الضروريات ويسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد
الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها
وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة
لانه قوة قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير
افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على
الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما
الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو العقل الفعال
الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني
العقل بالملكة استعداد لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد

لاستوائه واستبداده فيها هو المراد من العقل المستفاد لان المدرك كما قال الشارح
مرات كثيرة بالبصيرة ملكة ومستقل عليه في البعد الآن المشاهد بين وان يسير في
ملكة الاستحضار مستمرة فتسمى بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر والمدرك
فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم والبقاء فجعله مرتبة ثالثة والمرتبة
العقل المستفاد يحصل بالقياس الى الكل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات
معا وحينئذ تصير جميعها مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى
انما يكون في دار القرار وبعضهم من جوزه في دار الدنيا للنفوس التي لا يشغلها شأن
عن شأن وهم الذين خلعوا جلابيب ابدانهم وقد نفضوا ونفضوا وانخرطوا في سلك المجردات
بهامة ولا تماما تماما من ان العمل ... فمذهب الظاهر باستعمال الشرائع
والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الرذائل وتحلية بالفضائل وثالثها
الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب من تحلي النفس بالصور القدسية
ورابعها ما يحصل له بعد اكتساب ملكة الاتصال والانقطاع عن نفسه بالكلية
ملاحظة جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في
قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض
من جنابه الاعتقاد يقال لاحد قسميه فيشاركان في العموم والخصوص الا
يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق
ثابتا او غير ثابت وهو المتداول المشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني اليقيني
قد يبين ان العلم يقال بمعنيين والتصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص

بحسب الاصطلاحين

بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وهو الاخر بالمعنى الاول اعم من العلم
اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام نحو من التسامح
ان يكون مثل هذا الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص ان العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان
الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون
اخص منه اذا اريد به ما هو اعم من التصور والتصديق الا ان يكتفى بالعموم من وجه في
فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع التضاد بمعنى قد يكون اعتقاد ضد
الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة بعينها
فان حقيقة الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد وهو المعتقد ولهذا
لان رده عليه مشتاقين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق
الا بجانب احد الطرفين الواقع لا يكون علما اي اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون
الا احدهما فلا يتصور ان تعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة
اعتقادا لذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيها التضاد والسهو عدم ملكة العلم وقد يمتنع
النسيان الذاتي او الحكم بالقياس الى ملكة تها احد تلك الادراك وهو حصول الصورة
ذاتي المنسي السهو عن زوال الصورة منها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك
جديد لكونها مخزونة في خزانتها والنسيان عن زوال الصورة منها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها
الا بتجشم ادراك جديد على طريق الماضي انتهى فالسهو من الغفلة هو الادراك
فيها انما الثاني من وجه وبقائها من وجه فان قبل النسيان قد يكون في المعقولات
ولا يتصور زوالها من خزانتها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال

الهيئة التي بها يتمكن النفس من الاستحضار تلك الصورة حتى لا يبقى الحضور وخزانة لها فهي لان النفس تغفل
ذلك الصورة عن الخزانة فيزال الخزانة من حيث انها خزانة وقد تطلق ايضا فيكون بالاذعان وهي
السلوب بعدم ملكة العلم سمي بالشك تردد النفس بين الطرفين او بين طرفي الايجاب
والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر فقد يمنع تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر
فيه تغاير الاعتبار لا النفس الاعتقاد والعلم يمنع تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيتعلق كل
منهما بنفسه وبالاخر ولا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة
الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العاقل اخرى منه فعلم النفس بنفسها وبسائر صفاتها
القائمة بذاتها اولى وذلك ظاهر في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا
وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل التصور او تصديق ولا بد وان يتصور ذلك
التصور او التصديق يكفينا في ذلك حضور هذا التصور او التصديق بعينه عندنا ولا حاجة لنا
الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منها كما في العلم النفسي بسائر صفاتها القائمة
بذاتها وذلك بسيط لما صورنا اما اذا تعلق الاعتقاد والعلم التصديقي بالعلم و
الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق بها الحادث من احوال بانه
كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصوري بالتصور او التصديق فلا يحتاج
الى صورة اخرى منتزعة عنه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات متغايرا بالاعتبار
لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول
صورة من الذي كانت عند الادراك ويكون العلم متغايرا للمعلوم بالذات والجهل
مقابلهما ويطلق على المعنيين احدهما يسمى الجهل البسيط وهو

عدم

عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد
مقابلة العدم للملكة والثاني يسمى الجهل المركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا
جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل
بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين والظن
اعتقاد احد الطرفين او الايجاب والسلب اعتقادا راجحا مع تجويز النقيض مع تجويز الطرف
الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه
اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه
علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسب العلم يحصل بالنظر مع سلامة الحواس
جزئيه ضرورة ومع فقدانها قد يحصل الكيفية اكتساب النظري من الضروري
والاخفاء فان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدا اتفق بل لا بد من مبادي مناسبة لذلك
المبادي لا يتوصل اليه كيفما اتفقت بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا
الترتيب هو النظر وعرف بانه ترتيب امور حاصلة ليحصل ما ليس بحاصل فتلك المبادي
بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له واذا كانتا صحيحتين بحسب
على الشرط المعتبرين في الانتاج افادتا علما ضروريا من غير تخلف واما اذا فسدتا جميعا
او كل منهما فلا يفيدان علما ضروريا بمعنى لا يستلزمان العلم بل قد يحصل منهما العلم
كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل منهما الاعتقاد
الجهل كما في كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كانت الفاسدة مشتملة
على المادة كما في مثال المذكور واما اذا كانت الصورة او كانتا معا فاسدة فلا يفيد الا ضرورة

اصلا لا عاديا ولا عقليا لكنا اذا قيل بعض الانتفاعات يحصل بعض العلماء على انه لا ينتج شيئا اصلا الا بطا
كبعض الانتفاعات وامثالها كبعض الانتفاعات البينة بامر وحصول العلم من النظر الصحيح
لما ذكرناه للنظر الصحيح عادة وصورة يحصل به العلم من غير تخلف اراده يتبعها نظرا
اختاره من القولين في كيفية هذا الحصول والخلاف المذكور في هذه المسئلة على الاول
مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الثاني الصحيح باجراء العادة بناء على
اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وابطل شيئا منها
وجه تبين ان الله تعالى قد اوجد بعضها عقيب بعض آخر وهو بين لانه فاعل
مختار ولا يجب عليه شيء فان قدرة التحدي بانتقاض العادة فان تكرر ذلك وجدانه
عقيبه ويسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل
عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء
وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات
وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب
النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على
اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما مباشرة ان لم يكن بتوسط فعلنا
بفعل آخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر منا ولا شك ان العلم الحاصل
عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صادرا
بطريق التوليد والمراد بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل الانفعالات التي الاثر التي
بان العلم ليس من فعل وكذا النظر على بعض التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك

وقد اتفقوا

وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا على ابطال
التوليد هنا على ابطاله ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء الفرق لكن
في النظر بمعتزلة ان اجابه المعتزلة عنه بان التذكر لا يفيد البتة عندهم لكن نشاهد تشبيها او صحة الشغل الا انا
قلنا بعدم توليد التذكر لعله فارقه في ابتداء النظر وهو عدم مقدورية التذكر فانه واقع — لا يوجد هو
بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعال الله تعالى مع التكليف به اذ من تكليف بفعل الغير
فان قيل ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر يبطل القياس مع العلة غير مشتركة فالاولى
الكلام الذي هو عدم التوليد واثبتنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الساخ
للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لاحتمال انه انما يكون من فعل الله تعالى
بفعله العبد بقصده واختياره فهو مولد لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو
فعل له ايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد — فلا يكون الراجح صحيح المقدر فلا يلزم تحصيل الحاصل هو
التذكر لما يلزم ~~تحصيل الحاصل~~ عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم منه المحال اخوته
الى ان المنظور فيه ان كان معلوما لشاهد النفس حين تذكر النظر لا يفيد العلم به لما ذكره
للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما ما ثبت عليها فهو يفيد تذكره وان كان منسيا
منسيا فهو سيما لزم العلم به واختار الامام ان حصول العلم عقيب النظر واجب لم يعرف
ذلك الوجوب بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة
وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي ويحتمل ان يكون هو مختار المصنف وهو ان حصول
العلم من النظر الصحيح واجب اي لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام
اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث فاجتمع

في نفسه فانا اذا لاحظنا المقدمتين على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه
نوع متولد منه فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا
واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واما العلم الذي لا يمتنع التولد باستناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وانما يمنع اذا اعترف بعد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجاز حينئذ
ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا
عن بعض ولما كان التولد واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعالنا القائمة بقدرتهم
ووقوع بعض الافعال من بعض لا ينافي قدرة المختار على خلقها ابتداء فانه يمكنه ان يوجد
باعادة الموجبة وان يتركها بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء
كما هو مذهب الاشعري وحينئذ يقال النظر صادر باختيار الله تعالى وهو موجب للعلم المتولد
فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم بعون النظر
الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا في دعوى الاولى
انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية
او غيرها وسواء كان معه معلم ولا الثاني ان نظر المعلم لكونه منظرا في معرفته
تعالى احتاج الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه يكفي نظره لكونه مؤيدا من
عند الله بخاصية يقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته تعالى وغيرها من
الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم لا يثبت الا بعلم او بعلم بخبره
باخباره بصدقه في اول الملزوم الدور لان اخباره هذا انما يفيد العلم بصدقه
فيما بعد علمنا بصدقه في اول الكلام حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وانه

علم صدقه

علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل فقد صار كافيا في معرفة الامور الالهية
فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يصح المعلم
مستقلا بعلم بالعقل منه ان صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا
فلا يحصل الكفاية اي كفاية العقل لانه يجب ان صدق المعلم من المعارف الالهية التي
لا يمكن العلم بها استقلال العقل فيها لا يدل على استقلاله في سائر المعارف الالهية الامور الخافية عن العوام
وصدق المعلم مما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال ومعجزاته ويخرج الجواب عن الوجه
الاول الذي هو عمدة الملاحدة ان يرد عليهم بان يقال انه تعالى لا يعرف الا بمعرفة الحق
المطلوب معه تاما ثانيا بحسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستغنى بها النظر فان
طريق حصول العلم الضروري كما ذكرنا آنفا حال الاحساس الجزئيات والنسب الجزئية بينها
من المشاركات والمباينات حتى يحصل من الجزئيات الكليات العلوم البديهية من التصورات
والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الفطرية لا يتعلق بما احتاج فيه العقل
الى معلم من لدن عند الله حتى يحصل لنا العلوم المتعلقة بما احتاج فيه من التصورات
والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر
لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب فظهر ان
عليهم ان يكون ذلك المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما
قيل ان وزانه الاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة
الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم المعلم لكن ما نحن فيه امر معلوم واشتاله
لا من حيثما قال النبي امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا

منه

يقرن به التوحيد لكنهم قالوا باختلاف [illegible] منهم ما لا تقبل في علم [illegible] العلم [illegible]
وكفى به اماما ومن نظر الى الخيام السابقة من ثبوت اشباح [illegible] بعد [illegible] على [illegible]
والتعليم [illegible] النجاة [illegible] بعضه والاشتراك [illegible] ولم [illegible] الا في [illegible]
بين العقلاء في المعرفة كثيرة لا يحصى ولو كان العقل باستقلاله كافيا [illegible]
كان [illegible] العقلاء [illegible] [illegible] وما [illegible] ذلك
الخلاف [illegible] بعض [illegible] الانظار [illegible] العلم [illegible]
[illegible] الاختلاف المذكور [illegible] النظر [illegible]
والثاني انا نرى الناس محتاجين الى المعلم في العلوم الضعيفة [illegible] فيها [illegible]
كالنحو والصرف [illegible] من المعلم [illegible] في العلوم [illegible]
[illegible] العلوم [illegible] المعلم
بمعنى [illegible] المعرفة [illegible] عليه واما بمعنى الاحتياج [illegible]
فلا [illegible] ولا [illegible] الكلام [illegible] العلوم [illegible]
[illegible] علوم [illegible] العلم [illegible] مرتبة
او [illegible] مرتبة [illegible] العلم [illegible] الكسب [illegible] علم [illegible]
[illegible] علما بجميع النظريات [illegible] الى [illegible]
[illegible] لان كثيرا من العقلاء [illegible] كثيرة [illegible] منها [illegible]
[illegible] الترتيب [illegible] على ما ينبغي [illegible]
وشرطه عدم الغاية [illegible] الشروط النظر [illegible] او [illegible]

[illegible]

العلم

العادة [illegible] والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك [illegible] علم غاية النظر [illegible]
عدم العلم بالمطلوب فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول [illegible] النظر [illegible]
مطلوب [illegible] في [illegible] حاصلة [illegible] لتحصيل مطلوب [illegible]
لكن [illegible] لا يحصل ثانيا والا لزم تحصيل الحاصل [illegible] العلم [illegible]
من دليل ربما [illegible] دليل آخر على [illegible] تحصيل الحاصل [illegible] العلم
الحاصل [illegible] الحاصل [illegible] وجب [illegible]
وتعدد الدليل [illegible] وجوب [illegible] العلم
بالمطلوب [illegible] الدليل الثاني [illegible] كيفية الدلالة في الدليل الثاني [illegible] العلم
علم اليقين [illegible] المطلوب [illegible] مرتبة اليقين [illegible] النظر [illegible]
[illegible] اليقين [illegible] وكذا [illegible]
[illegible] فانه لا [illegible] ببعض [illegible]
[illegible] الثاني علم [illegible] عدم الجهل المركب بالمطلوب [illegible]
المركب بالمطلوب [illegible] وذلك لان الجهل المركب بالمطلوب [illegible] النظر [illegible]
وجود [illegible] فعل اختياري من الفاعل فلا [illegible] الجاهل [illegible]
[illegible] العلم [illegible]
عليها [illegible] حاصله [illegible] اليه [illegible]
[illegible] اليه [illegible] اليقين [illegible] جهل المركب
واما [illegible] المبادي المرتبة [illegible] الانتقال منها الى المطالب [illegible] النظر

ولو لم يثبت شرعاً فانا لنا وجوب حصول المعارف المفضية الى المطالب اذ لولاه لم يتم مطلب الجمهور
مطلقاً فلم يرد عليه ما قيل ان المطلوب انما نعرف في مقاماتها لا صالة عنه او مستفاد
اليه ورتبها فاحتاج الى العلم كما ذكرناه آنفاً ولوجوب ما يتوقف عليه العقل اولاً فانا
حصل المطلوب على تقدير ثبوت كان التكليف به عقلياً اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة
الله تعالى بالعقل ام بالشرع فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار الامام الاول
واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا ولا
يتوقفان على معرفة الله تعالى المتوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف
عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة
الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا واشار
هذا الشارح بقوله ولوجوبها يتوقف عليه عقليا اي شكر الله ودفع الخوف كان التكليف
به اي بالنظر واجبا واما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا والنعم
التي على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا راجع الى نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة
باطنة اصلية وفرعية صورية وجلية روحانية وجسمانية مما لا يحصى كثرة
ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يشتغل
بشكر منعمه ولم يعترف لما انعام ولم يذعن بكونه منعما اليه في حقه ولم يتقرب الى منعمه
استلامه العقلاء فاما به واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي
الا ذلك فيكون شكر الله واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل
يرى نفسه مستغرقة بنعم جليلة وعظيمة ويجوز ان يكون المنعم بها عليه طلب منه الشكر

عليها

عليها فاذا لم يشتغل بشكره يسلبها عنه فيحصل له خوف العقاب بسلب النعم وحق ادرك دفع
هذا الخوف الذي قررناه عن نفسه اذا لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فيهما الثاني
عقليا لان شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس لا يمكن شيء منهما الا بمعرفته تعالى اذ الا
لم يعرف لم يتصور الاشتغال بشكره ولا اعرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا او علم ايضا
انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفة الله تعالى ايضا واجبة عقلا وهي
لا يتم الا بالنظر فهو ايضا واجب على الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما بالعقل
او بالشرع والثاني منتف على تقدير ثبوت كان التكليف به عقليا اي وللاتفاق الوجوب الشرعي فيه
من جهة الملزم على الوجوب العقلي على تقدير ثبوت كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب
الشرعي منتف على تقدير ثبوته ثانيا لو وجب بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول
اي ايجاب وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفة الله تعالى انما بالشرع لتوقف وجوبه
بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف
على النظر في معجزته لانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر الى النظر
في معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لا نزاع في مطلق النظر وانما الامر نظر في معرفة الله
من حيث انه مرسل المرسل فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي تعرف صدقي فله
ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فاذا لم اعرف وجوبه لا يتعين
علي الاقدام عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك المتوقف
على صدقك الذي لا نعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا
لا يمكن دفعه كما يتوقف على افحام الانبياء او عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك

بنا اجماعا فكل ما يستلزمه امتنع ان يكون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر
بالشرع وحده نقضنا من حاله اذى الى ابطاله وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان
منتفيا قلنا انتفاء ما يستلزمه المحال انما يلزم الاثبات اما انتفاؤه على تقدير
فكذلك عين الذي نحن فيه والفرق بينهما ظاهر لا اثر فيه للايقال كلما يستلزم المحال فهو يستلزم
لان نقيضه يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا لا يستلزم انتفاؤه ويستلزم انتفاء الاخر
يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كلما يستلزم المحال فنقيضه يقتضي ثبوت المحال
الحج لا يقتضي انتفاءه بل فانه يقتضي نقيضه لا يقال فانه اذا اقتضى انتفاءه فقد اقتضى
ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاءه
لانا نقول اقتضى اذا تم انتفاؤه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المحال
ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بابتنائه
على احكام الفاسدة اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليها ولو سلم
فلا نسلم ان المعرفة يدفع خوف العقاب لاحتمال الخطأ فانه يعرض العقاب على حاله
والعقاب زيادة فان تحصيل الانسان انه من سبيل المعرفة احسن ما لم يحصل الانشاء
وتحصيل الاحسن واجب نظر العقل قلنا انه انما حصلت المعرفة على وجه القطع
بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك وعلى الجملة الخلاف
تراجع وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا او نفى التعذيب الذي يترتب على
قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقلا والا لكان ثابتا قبلها ولزمه التعذيب

الاخلال

الا خلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا
فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه
عنها او للشاكر اما في الدنيا وهي منتفية بل مشقة وتعب او في الآخرة ولا استقلال للعقل بها ولانه تكلف
نفسه من خوف ضرر العقاب لاحتمال انه لا يرتضي لايقاعه ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا
بالنسبة الى خزائن الله تعالى ونعمه ومثله الشاكر الا كمثل فقير حضر مائدة سلطان يملك
المشارق والمغارب وتحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر فتناول منها لقمة ثم اخذ
يذكرها على رؤوس الاشهاد ويداوم على تحريك انمليه بشكرانها فلا شك ان ذلك
يعد منه استهزاء فشكر العبد على نعمه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى
من تلك اللقمة عند الملك وما يأتي العبد مما يعد شكرا احقر من تحريك الانملة
بالقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفها على المعرفة المستفادة
من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر التي هي شرط النظر وعلى تقدير توقفها
على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها
بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات
والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه
الوجوب على كل تقدير يعقد بوجوب المعرفة مقيدا بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال
عدم المعرفة القطعية بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل
ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب المطلق واجب قولكم في اثباته انه لو لم يجب
المطلق على تقدير يلزم تكليف او يجاز تركه وفرضنا تركه ففي زمان تركه

ومنه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك
بل يجب ايجابه باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وهو
تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه مح وانما المحال ايقاعه
بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه او نقول يمكن تتميم هذه المقدمة
بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك لتم امكان تحقق
الموقوف بدون الموقوف عليه وهو مح وايضا التكليف بالمحال جائز واجاب المعتزلة بانا
نتكلم على اصلنا وثبته والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه يصيب الخطاء
في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي او المراد الرسول
ثم هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونفي الشكر مع كونه مشتملا على مشقة لا يليق
لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فيجب لذاته مع تضمنه فائدة
اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة مم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا
عقلا كما سيجيء ولا يتيسر ذلك الا باستقلاله في امر الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة
الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم بجميع صفاته الكمالية وما ذكر
من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر ليتميز به صحاحها من فاسدها
وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل
الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية فكما هي شيء تحتاج الى مجاهدات
ومخالفات كثيرة فلما يتحد فيها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا لنا والمراد بالواجب
المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود

النصاب

النصاب الا انه لم يكن واجبا على تقدير عدمه والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب
تقدير الاتيان به التكليف بالمحال قبيح عقلا اذ عرفت ما لا الوجه الثاني اما اولا فلانه مشترك
الالزام اذ ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب
العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فللمكلف ان يقول لا انظر
لان وجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار
دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيقول المكلف انا لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لان تكوين وجوب النظر من
القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي المكلف حقيقتها بفساد ذهنه الا
ونفرع العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على الوجه
مع تلك المقدمات الا انا نقول لكونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكر من المقدمات
الدقيقة الا انظاريا قطعا على تقدير صحته فان يكون هناك دليل اخر للمكلف
ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي فيه تنبيهه قائلا انه لم يلزمه النظر والاستماع
اذ لو ثبت بعقل وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام
واما ثانيا فبالحل وهو ان يقال ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه لان
الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لا
لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول له ليس لك الامتناع عن النظر لانه
واجب عليك شرعا فتعين عليك الاتيان به لا تشترط اجماعا لا يقال يلزم تكليف
الغافل العديم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا الا بالغاء

او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا فافهم فانه قد خرج ايضا عن التكليف فليس من تكليف الغافل
في شيء الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا التقرير
اندفع الاشكال عن المعتزلة في قولهم لولا ايجاب النظر على ما لم ينظر بناء على ان الوجوب ثابت
بالعقل وفي نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم
في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة
على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا
الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته
والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر
فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب
وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد المسلك
الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك
بقوله عم فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان
العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهو لا يتم الا بالنظر
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراضات عليه من وجوه يعلم بعضها
بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مختص بدليلهم وذلك
وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها ان كان [illegible]
وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره

وهو تكليف

وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا تكليف
بما لا يطاق مقدمة القائلة بان تكليف غير العارف به تكليف الغافل اذ شرط التكليف
فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له
انك مكلف لا من لم يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة
واقع على اطلاقه وذلك لتقرير النبي عم والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر
مع الاستغناء عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها
قطعا او غالبا ويحصل منهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يعتبر معه المعرفة
المعرفة واجبة عليهم لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة
اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج
وارض ذات فجاج اما تدلان على الصانع اللطيف الخبير فانه ما في الباب انهم قصروا عن التحرير
والتوضيح المقاصد العرفانية ولا تقرير التفصيل الدلائل الدالة عليها وذلك لا يضر
لا يقدح ان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا تقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع
الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او نقول ان العرفان التفصيلي
واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعينا اعم من فرض العين وفرض الكفاية
والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو الحاصل للعوام الذي قررناه
ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعلام الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب فان الواجب الشرعي ما امر الله تعالى به بذاته بتعلق خطابه
بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات لها

لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هو متوقف على ابطال السبب لزم اياما فانما يلزم الفا
السبب المقتضي الذي هو النظر وذلك لكن يوجد الفعل الذي هو حصول الترجيح وهو غير مقدور
له بمعرفته الذي هو الفعل الحجة زماني من ضرب السبب اذ لا يمكنه بغير المقدور شرعا
الرابع المعارضة بما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر من وجوه ثلاثة هو انه على انه ليس الواجب
نظرا بل شيء يحصل شرطا اول اما انه النزاع معرفة الله تعالى وصفاته وما يتبعها من العقائد
الدينية والمسائل الكلامية في الذين لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله تعالى
عليهم الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله
كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة ضلالة لانه صلى الله عليه وسلم
من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد وجوابه بعدما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر
انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين
والقرآن مملو منه وجل ما يذكر في كتب الكلام الاقدمين من جملة ما نطق بها الكتاب الكريم نعم
انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير القواعد وترتيب المسائل وتفصيل
الدلائل وتلخيص الشبهات والجوابات ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم
بصفاء النفوس وقوة الاذهان وجودة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لانكشاف
الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما يعرض
لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم يكثر الشبهة
في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث في كل عصر فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار
الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه بحيث يفهمونها

بيانها فانه اخر الدهم

وذلك

وذلك كما لم يفقهوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ابوابا وابوابا وفصولا فلم يحصلوا بها الاصطلاح
المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك
من الاصطلاحات الفقهية فكما لم يلزم مما ذكرنا قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام
ولو ادعيتم ان الاشتغال بما ذكر من الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فنقول لكنه بدعة
حسنة كالاشتغال بمثل هذه الاصطلاحات والتفاصيل بالفقه وسائر العلوم الشرعية
وثانيها انه عم نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه عم خرج على اصحابه وهم يتكلمون
في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم
ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا والاشتغال بالنظر جدل فيكون منهيا
عنه لا واجبا والجواب ان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا وجدالا
بتلفيق الشبه الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وادخال الباطل
في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق
قال الله تعالى بل هم قوم خصمون وقال الله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم
مثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهار الحق وابطال
الباطل فمامور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال الله تعالى ولا تجادلوا
اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى عليه الصلاة والسلام مشهورة
روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن
الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فقال ما اجهلك بلغة
قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي

وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي ام اتملكهما دون الله تعالى او مع الله فان قلت املكهما
دون الله تعالى فقد اثبت دون الله تعالى مالكا وان قلت املكهما مع الله تعالى فقد اثبت له شريكا
وايضا النظر غير الجدل فانه لو كان حراما لكان لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل
منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض
ربنا ما خلقت هذا باطلا فكيف يكون منهيا عنه وتمسكهم بقوله عم عليكم بدين العجائز
لا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الاكتفاء به ايضا
هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري
فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت
عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل من عباده الا الكافر
والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلم صحته فالمراد
به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر ونهى لا الكف
عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع والسنة
الثابتة من قبيل القواطع ويستلزم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق
به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة
وسائطها اي وسائط الدليل ملزومة العلم او الظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن
وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا
بالنية لقوله عم انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف ممتنع لاستحالة الدور فان النقلي
الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل

فاهذا

على هذا التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لابد وان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ثم المقدمة
ارادوا بالنقل الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله
افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
وانما قيد المقدمات بالقريبة لان النقل الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا
يقابل المركب بل يندرج فيه وهو قد يفيد القطع النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن
انما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع لانه
لانها يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الشارع لمعانيها وبارادة المخبر
تلك المعاني واللازم ثبوت المطلوبات العلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة
وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر وعلى
عدم اشتراك بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير
المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار يتغير به المعنى وعلى عدم عموم تخصيص على بعض الافراد حميم ح
دال او تخصيص البعض من غلط بان يراد من اول الامر الى البعض ما بقي الا انها
وتنسخ الحكم ويستلزم اعتقاد على عدم تقديم وتاخير يغير ذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد
من هذه الامور لجوازه في الكلام لا نجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد جزمنا بانتفاء الامور
ان العلم بالوضع والعلم بالارادة لابد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض
ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يقبل الدليل النقلي بل يجب صرفه عن معناه
الى معنى اخر ولهذا اشار بقوله ويجب التاويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس

وعقيبه تعالى فيا ولي الاستواء بالاستيلاء او بجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك والقطعا
لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه
انتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل
لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن علم المعارض
العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم
الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما
هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكذلك اكثر قواعد النحو في وضع هيئات
المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه
او منقولة تواترا تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما
من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما يتبع جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي
يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع
والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها
زمانها وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه ثم اذا علم معانيها قطعا فاذا
انضم الى هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة
انتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه فيجوز ان الدليل
النقلي او معونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا شك اذ لا مجال للعقل فلا يعارض فيها
واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل من العلم بالوضع والارادة
وصدق المخبر على ما هو المقرر فلان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر

فان قيل

فان قيل فاذا قيل اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دوريا قلنا افادة اليقين النقلي هو
انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين
من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وقياسه
بعضها ان ملزوم العلم والظن ما ان تمت الاقيسة قياس او استقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون
بين الموصل وبين الموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه
او بالعكس او لا باشتمال فان اشتمل احدهما على الآخر فالاستلزام بينهما اما صريح كما في الاستثنائيات المتصلة
واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة الى الاقتراني
واما الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او الاستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف
من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء
والذي باشتمال ثالث هو التمثيل وامتيزه عليهما انه قد يستدل بامر المتساويين على الآخر كما
يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال احد المتساويين
الذي هو كلي على كل واحد من جزئياته الذي هو افراد الانسان والقياس اما اقتراني واستثنائي لان القياس
ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكنه لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة
والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة
القريبة خمسة والبعيدة اربعة وسيجي ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اي هيئته
الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الواسطة
اما محكوم بها في الصغرى ومحكوم عليها في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم بها في الكبرى فيهما

الشكل الثاني ومحكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى
وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة للقرين الحملي من
بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة
وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهو الاقتراني الشرطي وايضا
باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر
غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد جزما
او ظنا فالثاني الخطابة والاول ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه
عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فهو المغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة
المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة
المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال لما جعل المسلمات الثلاثة
لمادتها قسما واحدا فينبغي ان يجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا لعدم الجزم
لان الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول ان الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم ايضا
فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة اقسام وبعضه
ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقترانيات بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام
والثاني متصل وانما يتجه امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقي ينتج اربعة
القياس الاستثنائي اما متصل فينتج منه قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم
فينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق
الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني

فيه عين التالي

فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق اللازم ولا
انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفائه لجواز ان يكون اللازم اعم
من الملزوم واما منفصل غير حقيقي فكذلك لا ينتج شيئا منها لان المنفصل الذي هو مانع
الجمع فاستثناء عين كل جزء من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين قطعا
استثناء نقيض كل من الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي
هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل جزء من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما
واستثناء عين كل احد الجزئين منها لا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز الجمع بين الجزئين
واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه
الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء
فهو تصفح الجزئيات كل واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فان كان على جميع الجزئيات
وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا
فهو ناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا
العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده
الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك
كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو اثبات حكم في جزئي آخر

الاجتماع ل

في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في وصف جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك
جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع
علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف
الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة
بل يكون علة الحكم حيث كان عاد هذا القسم الى هذا القياس الى الاستدلال بالكلي على
جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها الغير لا تاثير له اصلا في العلة وتفصيل
هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكور في غير هذا الفن او في فن المنطق فلا
وجه للايراد ما حققناه على ما ذكرناه ههنا والتعقل والتجرد متلازمان ما لا استلزام
انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرضنا الوضع المجرد والا تركبت مما لا يتناهى
لاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة بمعنى ان كل عاقل
مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشيء المجرد عن العوارض الجزئية
التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد
عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل
ما هو محل الصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسام
المحل انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث
ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون

منقسمة

منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة المعقولة
التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض لها الوضع والمقدار
واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية
بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير
النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل فيتركب
وتركب الشيء من اجزاء غير متناهية بالفعل محال والاعتراض عليه يعلم مما ذكرنا في بحث
تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه
يكون بريئا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشأنه ان يكون معقولا لانه
لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة الغافل
وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان ما يصح ان يعقل فالعقل
يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور
العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل
يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون مقارنا للغير من المعقولات يصح ان يكون
عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح
ان يكون مقارنا للغير فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة
المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة على تقدير الخارجية
المطلقة مما يستلزم المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدمة على
المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء

متقدمة على فلا الذي صحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل لا يتوقف
عليها والا لزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير موقوفة على المقارنة في العقل فاذا
وجد في الخارج مجرد قائم بذاته يكون صحة مقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل
بان يحصل فيه المعقول حصول الحاصل في المحل وذلك الا اذا كان قائما بذاته لامتنع ان يكون
مقارنا للغير لحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في الثلث فاذا
امتنع اثنتان منها تعين ان يكون الثالث بالنسبة الى الثالث هو صحة مقارنته
المعقول مقارنة المحل الحال ضرورة ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا
قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال المحل ولا نعني بالتعقل الا
مقارنة المعقول الموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال المحل فكل مجرد يصح ان يكون
عاقلا للغير وكلما يصح ان يكون عاقلا للغير يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقل ذلك
الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم
فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان
يستدعي الامكان فيمكن ان تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير
يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه وبه فثبت ان
كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته بالفعل لا ان تعقله لذاته
اما بحصول المثال والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله نفس ماهية حصوله
بحصول نفسه ونفس ماهيته لا مثاله [illegible] فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت
ان كل مجرد عاقل [illegible] لاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح

ان يكون

ان يكون معقولا [illegible] المستلزمة للمقارنة المطلقة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح
ان يقارنه معقول آخر وباقي المقدمات [illegible] وما اعترض عليه بوجوه [illegible] انه لم لا يجوز
ان يكون [illegible] ذات المجرد مانعة من تعقلها كما [illegible] فلا يمتنع
ان يكون [illegible] الغير [illegible] ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع [illegible] مطلقا
ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة [illegible] اذا كانت المقارنة المطلقة
ذاتية لها [illegible] انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن الثاني
فضلا عن المقارنة في العقل لا [illegible] صحة المقارنة المطلقة موقوفة على صحة المقارنة الخاصة
بل [illegible] ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية [illegible]
ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بدليل [illegible]
امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى الثالث فيلزم [illegible]
اما [illegible] هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة
على هذه المقارنة الخاصة لا انها بالعارض وهي كون احد المقارنين موجودا قائما
بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة
على المقارنة في العقل ايضا ليس الا انها بالعارض وهو كون كل واحد من المقارنين موجودا
ذهنيا قائما بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون
خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل [illegible] تعقلها
[illegible] الا [illegible] نفس [illegible] كلها [illegible]
الطبيعة والمزاج بمقارنة [illegible] والمغايرة في التابع [illegible] الكيفيات النفسانية

القدرة وهي امر يترتب عليه وفق الارادة والمترتب عليه ان يكون مصدر الفعل واحدا او افعالا كثيرة وعلى
التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور فالاول وهو ان يكون مصدر الفعل واحدا
بلا القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر الافعال الكثيرة بالقصد والشعور
هو القوى الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال الكثيرة لا بالشعور لان تأثير القدرة بالشعور
وهو القوى النباتية فالقدرة يفارق الطبيعة بالشعور والقصد وتأثير الطبيعة بلا شعور
واعتبر بعضهم في القدرة مع القصد والشعور اختلاف الاثار فعرف القدرة بصفة
يكون مبدا الافعال المختلفة فالقوى الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها
القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها من الامرين
والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين
عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا تدخل
في شيء من التفسيرين واجيب بان المراد ليس التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة
شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية
من شأنها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قام به الفعل بدلا من الترك
والترك بدلا من الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لعائق متعلقها بالقدرة القديمة لله
تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون الفعل العبد بقدرته على ما هو
مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه الجبرية مع الفرق الضروري
بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي الصعود والنزول والحاصل ان القدرة [illegible]
صفة شأنها الترجيح والتخصيص لا التأثير لامتناع [illegible] ان لا يؤثر الفعل المانع [illegible]

من الكلية والثانية وهو ان يكون مصدر الفعل من غير القصد والشعور هو الطبيعة

فانها

فانها بعينه التأثير بالفعل هل يصير قدرة الفعل والقدرة يفارق المزاج بالمغايرة في التابع
بمعنى ان ما اثر كل منهما مغاير لاثر الاخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات
الاربع واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة يغاير المزاج وفيه نظر
لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة في جزئياته وبهذا يفارق الطبيعة والمزاج يغايران
الشعور والمغايرة في التابع اللذين [illegible] مع صحة الفعل بمعنى ان القدرة تقتضي
صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا
بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا
صحيحا والا يلزم القلب انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين
اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة
الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المصنف لان القادر هو الذي يصح منه
الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بالطرف
واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما [illegible] فلا يتعلق بالضدين والا لزم
اجتماعهما في الوجود [illegible] القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي
القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة وبحيث متى انضم اليها ارادة
احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر
ولا شك ان نسبتها الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة المستجمعة
بشرائط التأثير ومن شرائطه [illegible] انها لا يتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل

رجحوا

هي بالنسبة الى كل مقدور بعينها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او لا وذلك
لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور
لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة الا ترى ان القصد
المتعلق بها شرط لوجوده دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة المستجمعة
لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة
القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين وما اعترض عليه
صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح
ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير ويتفرع الفعل [illegible]
والمنافي ما لزوم احد المحالين اما ان اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله
فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار الآمدي مذهب المعتزلة واحتج عليه
بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر
والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه حينئذ لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا
للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل يتنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها
لاجل ان تدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمها ان يستغني عنها
لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها الا ان تدخل من العدم الى الوجود
وتنافي اللوازم يقتضي التنافي بين الملزومات فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه
لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له [illegible] يلزم احد المحالين اما قدم

العالم

العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الآخر والثاني باطل قطعا
واجيب عن الاول بان تكليف الكافر حال الكفر بايقاع الايمان في ثاني الحال فانه قبل ان استمر الكفر
في ثاني الحال لا قدرة فيه على الايمان [illegible] بالايمان مكلفا به في ثاني الحال [illegible]
تحصيل الحاصل ايضا في التكليف بالقدرة التي شرطها اجيب بان التكليف لا يتعلق الا
بما هو مقدور [illegible] لا يمكن المكلف به مقدورا في زمان وجوده [illegible]
القدرة [illegible] للتكليف فلا [illegible] التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان تحصيل
امر [illegible] ذلك التحصيل [illegible] انه يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة
على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان [illegible]
الفعل لا عصيان [illegible] لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان الآن
اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده
محتاج الى القدرة [illegible] احداث الحادث وايجاد الموجود [illegible] المحال
احداث الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر كما ذكرنا وعن الثالث بان الكلام
في قدرة العبد [illegible] ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل [illegible] علينا [illegible]
[illegible] قدرته تعالى [illegible] تعلقات حادثة مقارنة للافعال [illegible]
[illegible] واحتج الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض
لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون
القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال واجيب [illegible] ما مر [illegible] النقض [illegible]
[illegible] من ان العرض لا يبقى [illegible] صفاته تعالى [illegible] صفاته ليست [illegible]

لا يجديه نفعا لان الكلام في المعنى الاول لا في الالفاظ واما ثانيا فلبطلان دعوى الاستلزام
العرفي لانه مبني على ما بين ولو سلم فلا نسلم ان وجود المعلول بعده اذ يكون معلولا اصلا ولا يلزم
من وجوده بعده مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك انما يتحقق لو كان بينهما زمان
ممتد ولو سلم فيجوز ان يعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون بطريق تجدد الامثال
لا الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة الزائلة
فيعود المحذور او الحاصلة ومع الحاصلة ثم المحذور ان هذا القول من الاشاعرة الذين هم
لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني ان كانت القدرة قبل الفعل كان الفعل قبل وقوعه
ممكنا لكنه ممتنع لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا
ومعدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا والجواب ان الكون الى الان
فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له والجواب بالنقض بالقدرة
القديمة فانه قبل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله
فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل وهو قديمة الفعل انما يحدث زمان تعلق
القدرة به اقول فليكن مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة
قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل
قبل وقوعه ممتنع فالترديد بين معنيين الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبله ممتنع والثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
الفعل لكنه غير مشروط بشرط كونه قبله ممتنع والاشتباه في استحالة المعنى الاول
لكنه لا ينافي المقدورية والامكان حصول الفعل من القادر لان هذا الحكم بالمعنى

الفعل

الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل انه مع فرض كون الزمان قبل
الفعل مقارنا بعده حتى يكون هذا الممتنع الا دون الفعل وهذا بل هو ممكن في حد ذاته
قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة
والمعنى الثاني غير ممتنع فانه يمكن ان يزول من ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع
الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما في قعود زيد مع شرط قيامه الذي يمنع كونه
قائما وقاعدا معا وليس ممتنع في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله
القعود ولا يتعدد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد
بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع
اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص غاية ما في الباب انه اذا كانت كل
واحدة من القدرتين مؤثرة واما من قال ان القدرة قد يكون كاسبة لا مؤثرة فقد
جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا كافعال
العباد الاختيارية عنده بجوز اجتماع المؤثرتين لما ذكرنا واما كاسبتين فلان المكتسب
ان يتعلق ان [illegible] فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها
فلا تقدر تتعلق على فعل غيره ولا يتصور اشتراكهما في محل الفعل الواحد بل يكون كل واحد
من الاثنين محل الفعل مغاير لمحل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين
كاسبتين على فعل واحد بالشخص كما قال ولا يتعدد وقوع المقدور مع تعدد القادر
المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد بالشخص علتان مستقلتان
لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخر فلا يكون وقوع المقدور الواحد بالشخص

الا من قادر واحد وانما قلنا انما اشتهر عند جمهور اسلافنا من المنع على المقدور الواحد
اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى وقد يرد شرحها في بحث الاعادة والحاصل ان
المعلول يتعدد بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلها او في تماثل اقوال القدرة
وذهب طائفة الى ان اقوال القدرة تستبعد ان يكون متماثلا لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان
لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع اجتماع مثلين مستقلين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور
اخر والا لجاز كل واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذلك المقدورين
فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد وفي المحصل هذا الذي قالوا
لا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين
بمقدور واحد شخصي فلم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لانا نقول
اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد
فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه
فيها بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد
حكمتم باستحالته لانا نقول الجائز وقوعه باحدهما وعدمها في زمان سوى وقوعه
فيه بالاخرى وحدها بالاعن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا
عن الاولى فالوقوع واحد وقابليتها اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحدهما امتنع
ان يقع بالاخرى ويقابل العجز يقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض
منضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وبعض

المعتزلة

المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختار المعوق اثبات كون العجز ضدا
التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة
بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من الفعل وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز
وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها
في الممنوع وان محل الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا
كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الاخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو حاله
في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن فانه متغير في صفة الصفة
قال الامام في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة
عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة
بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما يجري له وجعل العجز عبارة
عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض
المرتعش ويجد به حركة الارتعاش من حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل
الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فلا يكون وجوديا ونضاد له ان القدرة والتضاد
احكامهما اي لتضاد احكام الخلق والقدرة فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان
والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق
ملكة النفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام تقتضي تضادها
والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق
واعلم ان ما ذكره انما تفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا تفيد تضادهما وذلك

لان كون الشي صالحا لان يتبع به الشهادات وكونه غير صالح بذلك صفتان متنافيتان لا يجتمعان
على ذات واحدة من جهة واحدة فيصح ان يتغاير القدرة والخلق اذا لم يكونا متماثلين
واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل فلا لكن الظاهر اجتماعهما في محل واحد
الى فصل واحد وما يتوهم من ان تبيين الصفتين المتنافيين لازمتان لهما وتنافي اللوازم
يستلزم امتناع اجتماع تلك الملزومات في الوجود فيه ان اللازم لاتصافهما وتحققهما
معنى التضاد فيحول بان تنافي اللازمين في المحلين يستلزم تغاير الملزومين لا
اجتماعهما في محل واحد والاصل احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي
اللوازم الاتصالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما
بديهي كسائر الوجدانيات وقد تفسر لقصد التنبيه من المستوى لحصوله فقيل اللذة
ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والملائم كمال
للشي الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة
للسامعة والرفعة والتغلب للغضبية وادراك حقائق الاشياء على ما هي
عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشي قد يلائم من وجه دون وجه
كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله
على النجاة وغير ملائم بل مناف من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه
من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه مناف وهذا اولى
قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا على ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص
اضيف الى متعلقه المخصوص هو الملائم في اللذة والمنافي في الالم

وغايتها

وغاية ما من الادراك مخصصا بالاضافة ثم المعتبر في الملائمة والمنافاة بالقياس الى المدرك
لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شي فيلتذ به وان لم يكن ملائما في نفس الامر وكذا
المنافاة في شي فيتألم به وان لم يكن منافيا له وعلى هذا المعنى اشار بقوله وتختلف بالقياس
الى ان تختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يتلذذ به بعض ويتألم به آخر
الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة
نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك
الملائم او حالة تتبعه بالمغايرة حاصلة معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن
حصولها بطريق اخرى ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ولا
هو كاف في حصوله لان تفرق الاتصال الطبيعي قد شهد بذلك سوء المزاج الحار الغير الملائم
مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي فان قيل كيف يتأتى لصاحب المواقف ان اشار
ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافي اجيب بانه لعله اراد
على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكلام مانع
من الالتباس فيه واحالة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما الاستلزام
كونهما في ... بعد ذكر الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية
بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني
ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد سببي اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل
ادراكها فان الامر المستمر لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت
بعد ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما الشان في مقابلتهما

آخر

ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق آخر سوى دفع الالم فانه
قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما اذا صادفه مال وعطاء
من غير طلب وتشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لا يخطر ذلك بباله لا جزئيا ولا كليا
وكذا في ادراك الرائحة الطيبة اول مرة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في
حصول الصحة دفعة بالتدريج وفي وجه المستلذات من المطعوم والروائح والاغاني
وغيرها على من لا عناية له بالشوق الى ذلك وقد يعرض لمن اشتغل عن الشعور والادراك
والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى
الحالة الطبيعية حتى المنع الثاني بقوله لا غير يعني وليس كلما ان اللذة حصول الملائم
فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يعني انها الخلاص من الالم لا غير وقد وجد في نسخ الكتاب
بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من تحريف النساخ القلم
ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة الحار
انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه يكثفه
ويجمعه فيوجب تجذب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه فيلزم من ذلك تفرقها عما يجذب
عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر
والمالح من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع
للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية
يولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وانكره الامام
الرازي وتمسك بوجوه منها ان من قرئ عضوه بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس بالالم

الابعد

الابعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال
بعد العضو فيه المزاج الذي هو الالم حصل ميت فيه زمانا وان كان قليلا فربما
يتبدى العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم الذي هو سببه ومنها
ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفصل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي
يتوسط بينهما ويتشبه بها فيلتصق بين المغتذي والتالي لما يتسلسل الحس وكذلك
النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو
يفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك
التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان جميع تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الجمة
التفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هو حاصل في جميع الاجزاء واجيب عنها بان
المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا
بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء
له وان كان متكثرا لكن متصغر مستمر فالحس لصغره واستمراره ومنها ان تفرق
الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة
اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب
ايضا التفرق الاتصال وليس كذلك بل هو لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج
مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يلحق الانفصال وهو عدمي
فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء
عن البعض فلا يكون عدميا اقول ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به في الخارج ولكن

ذلك الامر بسبب الاتصاف موجباً الامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب القريب للالم ايضاً
احد امرين تفرق الاتصال على ما مر وكان الكلام اشار الى هذا المعنى بقوله ومن يتسلل الاشرف
واما سوء المزاج المختلف لان سوء المزاج قسمان المتفق والمختلف فالمتفق مزاج غريب طبيعي
يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي
والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال
والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لا يولم الافعى
بل لسع الحية بالنسبة الى الآخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه يحمل ما
اتى وبلى اما الاول فلان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء
المدقوق مع ان الحرارة الغب محسوس بخلاف حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهاباً
شديداً او يضطرب اضطراباً دون المدقوق واما الثاني فلان الحاس غير طالب لمخالفة
الكيفية الحاسة وكيفية المحسوس مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثير ولا الاحساس
فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطاً بالتاثير فاذا تمكن الكيفية المنافية في العضو وزالت
كيفية العضو الاصلية في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان يحصل التفاعل بينهما فكيف
فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج
المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق التنافي الموجب لاحساس
المنافي الذي هو الالم ولذلك كانت المحسوسات اذا استمرت زماناً ضعف الشعور بها
شديداً اذ يحصل بمرورها تقبل الحالة بين كيفية الحاس حيث يضعف التنافي
الاحساس حتى انه لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفية الحاس
والحسي

والحسي ولذلك كان الغافل في الشتاء يستخفّ حر الماء فلا يشعر عنه فيتاذى به ويخالفه
كيفية بدنه الكيفية حصل الحمام حتى اذا لبث فيه مقدار ساعة اثر فيه هواء الحمام ويتسخن
كيفية بدنه موافقاً كالكيفية هواء الحمام من غير اخراج يتحول حر الحمام وكل منهما اي اللذة
والالم حسي وعقلي تعالى العقل القوي فلما كان كل من اللذة والالم ادراكاً وادراكاً حسي
او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضاً قسمين اما حسية او عقلية والحسية اما ظاهرة
تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة اقوى من اللذات الظاهرة عند العقلاء
عند العقلاء فان المتمكن من غلبه ما وان اخس مثل الشطرنج والنرد قد يعرض له مأكول
شهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة
العقلية اقوى منهما جميعاً لان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك
والمدرك فان القوة المدركة كلما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها اتم واقوى
كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك
ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة قريبة يكون لذته
اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كانت اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان
احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوة الحسية لانها
مجردة وهي منغمسة في الشوائب المادية كانت اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك
القوى الحسية بالآلات وما كان العقل اشرف لانها مجردة مبرأة عن الشوائب
المادية وما كانت القوى مادية منغمسة في الشوائب لا جرم يكون اللذة العقلية
اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة

والللذة الحسية الباطنة هو

منغمسة

والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم وذهب كثير من المعتزلة ومتابعوهم الى ان الارادة هي
اعتقاد النفع سواء كان يقينا او ظنا وغيره قالوا نسبة القدرة الى الطرفين المقدورين على السواء فاذا
حصل في احد طرفيه اعتقاد النفع يترجح ذلك الطرف عنده ويصير مرادا له
اعتقاد مع القدرة مخصصا للوقوع به وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى
بالداعي الى الفعل والترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة
يعقب اعتقاد الضرر وذلك لانا كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حصل فينا
ميل بعد هذا الاعتقاد وربما لا نجد ميلا مع اعتقاد النفع وذلك فيمن يتبع العقل ويزجره
من يفرط في شهوته بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه والى غيره وان لم يكن هناك مانع
من تعارض عارضة وما ذكره من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء
قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه واما القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد
المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون
شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان
متساويان في الافضاء الى النجاة منه فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح
احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة
فانا نعلم بالضرورة ان الهارب لا يفتقر في الطلب الى مرجح يختار بسببه احدهما بل
لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو طلب المرجح لتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه
السبع وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما بلا داع الى ترجيح في اعتقاده على الآخر وكذا الجائع اذا كان عنده رغيفان

مساويان

متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة يدعون الضرورة بان
استوى عنده الطرفان فانه لا يرجح باختيار احدهما على الاخر الا بمرجح يخصص ذلك الطرف فلو
لا يتصور منه ترجيح اصلا وقالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع لانه
من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح يقتضي اعتقاده او ميله
فيما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل المرجحات
المذكورة صارت بسبب الدهشة غير مشعور بها فلا يلزم ذلك لا يعرف المرجح
الان انما له شعور بالمرجح في تلك الحالة وربما قالوا اذا فرض تساوي الطرفين في النجاة
فان الطبيعة تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر فالقوي يدفع الضعيف
كما هو المشاهد فيمن يضع يده عقيب ما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين
والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الاشعري وتابعوه جوزوا
الشيء نفسه كما مر في ارادتين فيهما الوجه انما هو اما مثلان او متضادان او متخالفان
بنا اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة في هذه الثلث واما
اللازم فلانهما لو كانا مثلين او متضادين لامتنع اجتماعهما وهو ظاهر ولو كانا متخالفين
لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شأن المتخالفين كالسواد الحلاوة يجتمع
ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد
ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة
الشيء مع كراهته لان ضد كراهة الشيء ارادته ضده واجيب بانا لا نسلم ان اجتماع كل من المتخالفين
مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر
او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين
اولى ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة بالشيء او مع ترجيح
احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه
نفع ومكروها من وجه حيث يعتقد فيه ضرر ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ
ومن تابعه صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها لا

التعميم لا يجوز تعلقهما بالضدين فلا اجتماع مع الكراهة من هذا الوجه نعم لو فسرتا باعتقاد
النفع او ميل يتبعه لجاز فيهما كل من الامرين وعوض باشتراط الارادة الشيء وكراهة الشعور
بامر وهو ان يقدر ارادة الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده
فضلا من ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها او على تقدير الشعور بالضد يجب
انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط اذ لا معنى
لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد حال لا يوجد كراهة الضد
المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد الا ان نحن لا نعرف ان ارادة الشيء مطلقا
نفس كراهة ضده المشعور به بل نعرف ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة
ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور
به وذلك ظاهر والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والامام
الغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها لجاز ان يراد
لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب
المنع من الجواز لانه لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكثير من الامور المشعور بها لجواز
ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه [illegible] هذا الاخير مما مر من تفسير الارادة على
راي الشيخ وتبعه [illegible] الى هذا المذهب اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان
كلا من الارادة والكراهة لازم للاخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة
لكراهة المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الاخر لا نفسها
وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المص حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح
هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال
وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس كلاهما
وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة
ولا ارادة فان تخلل الضدين جائز دون المقابل مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني
فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد

النفع

النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه انفا تتمة اتفق الكل اي اهل الملل اتفقوا على
ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزم وجود ذلك
الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة
القائلين بان معنى الامر الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما
ارادتنا اذا تعلقت بفعل غيرنا فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من
افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل عند الاشاعرة وان
كانت مقارنة له وقد جوز ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة وجوز
النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء المعتزلة البصرية ايجابها للمراد
واذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا
حال ايجادنا الفعل لا عزما عليه فان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب الفعل اتفاقا قيل
يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه وسئل ابو الهذيل فلك بان العزم ترجيح النفس
على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا الترجيح يقبل الشدة والضعف
ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك قد لا يكون
العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا مفضيا اليه بل يكون جزما بانه سيفعل الفعل
فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وقد يزول ذلك العزم والجزم قبل الشروع في اخذ
الفعل او يحدث مانع من مواقعه فلا يوجد الفعل بعد الجزم واذا لم يكن ذلك العزم
البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالعزم [illegible] كان اولى بعدم الايجاب فثبت ان التي
ارادة متقدمة على الفعل بانه منتهى العزم ولم يجز ان يكون ذلك موجبا وارادة مقارنة
له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل
امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل على ما ذكرنا اشار بقوله
ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما
بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة
فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة ففيه الخلاف والتفصيل المذكوران وارادة غير الفاعل [illegible]

فهي لها اذا كانت حادثة شرطا بالاتفاق واما اذا كانت قديمة ففيه الخلاف المذكور وعلى هذا القياس
حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بفعلنا ايضا لاختلاف الشهوة والنفرة وبعدم الارادة
مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة
فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة
كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها
قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب الصحائف اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او الميل
التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص في اعتقاده منفعة لفعل او يميل
اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد
طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها الا اذا كانت لنا ارادتان ... فقد توقف
حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير
ان متعلقها نفس الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المتعلقة
هل يكون من ارادات العبد او ارادة اخرى ام لا اوجبه ... فما عرفت اذا لا يحصل الفعل من فاعل قادر عالم
بما لم يكن له الا بارادة تحصل للجبائي فيستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى والا لزم
التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها
مقدورا لنا حتى لزم ان يكون بصفة تتعلق بالمقدور بل يكفي كونه من شأنه الترجيح والتخصيص
لطرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت ونحوهما من الامور الغير المقدورة وقد يراد شرب دواء كريه
غاية الكراهة مع ضرر به ولا يشتهي بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان في تناوله ضررا
فتعلق كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه
بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة
المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا
فيما لم يشتهه ولم ينفر عنه طبعا ... الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة
مشروطة باعتدال المزاج عندنا الا ... عندنا والقيد الاخير ... على ما هو راي الحكماء
وهل هي قوة مبدأ القوة الحس والحركة او ... بالاول لتميز عن قوة الحس والحركة وقيل هي

يتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية المدركة والمحركة ومعنا الاعتدال النوعي
على ما عرفت ان كل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه
بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع
من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة
والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج
ومبدأ القوى الحس والحركة فتغايرهما بالذات وكذا تغاير القوى الغاذية لوجودها في النبات
بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوى الحس والحركة لا نفسها او الغاذية
في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا
على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية والتنمية للحيوان بان الحيوة موجودة
في العضو المفلوج دون الحس والحركة ولانه لا يفسد ولا يذبل وان الذابل لا ينساغ اليها الغذاء التغذية كما في الميت مع انه ليس
وحركة في المفلوج ومن غير انفصال الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الغذاء
لا يدل على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها
الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو
من التعفن فلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق وعلى باق يحصل
ورد بانه يجوز ان يمتنع قوة من بعض آثارها دون بعض لخصوصية في المانع بالنسبة
الى ذلك البعض فلابد من البنية بمعنى لما كان الحيوة عندنا مشروطة باعتدال المزاج لزم
اشتراطها بالبنية وهي المراد بالبنية البدن المؤلفة من العناصر لان المزاج لا يحصل الا بالتآلف
من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط
ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين
فالحيوة عندهم مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني وما هذا الا اشتراط
وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ايثار هذه الحيوة بانتفاء البنية من تفرق
الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو فانه
يبطل يمتنع تفرقه وذهب جمهور المتكلمين الى انه يجوز ... المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء

مما ذكر القطع بامكان ان يخلقها من يطلق البطابل في الاجزاء التي لا تتجزى واستدلوا على امتناع
كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بجزء من البنية حيوة واحدة
فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة على حدة فاما ان يكون قيام
كل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد
الحقيقة الواحدة لان ما يجوز ان يقوم بالبعض فقط لا بد له من مرجح من الخارج لا انا نقول انه يكون
الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة
ولا يمتنع ان يكون قيام العرض باكثر من محل واحد او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط الكل بالاجزاء
بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام
الحيوة بالاخرى من غير عكس وتماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقايق
لا يقال يكون الحي غير مشروط بالبنية حيث تحققت في الاجزاء الاخر من غير شرط لانا نقول
عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الكل
الذي به يتحقق البنية وقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما
اتصف بها كالعمى الطارى بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى
هذا يكون الموت عدميا مقابل الحيوة مقابلة العدم والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد
الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي
زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترزنا بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية الحاصلة جيد
بعين عادة المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا
للاماتة لا للموت واستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم
لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي
والعدمي جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت [illegible] خلف المضاف اي الاعدمية
قد يحدث بعد ان لم يكن بمعنى تتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فانه
احدا بصرا عمى بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية
الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة تصدر عنها

او لانها

او لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه
على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة فالمختص
بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها
الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة فالوجه ما هو صحيح بالاتفاق
وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث يكون الكيفية
اولا حالا ثم يصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال او لانها اغلب افراد الصحة وقال
الامام الرازي لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول
صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا فمن
ما اذا صدر افعال من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان
الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على
ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء مكررا للاهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ
وغير الراسخ من مطلق الكيفية وانما قال في موضع اخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون
بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة
فيبني على ان الصحة المعتبرة عندنا في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة
الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست محسوسة وتعريف غير المحسوس
بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة
اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء
ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم وليس اي من حيث هو مزاج او الم [illegible]
مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام
هو ان عند الصحة يحدث حيث هي مبدا لسلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة
ويحدث هيئة هي مبدا للافة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى
فقط كان بينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية كان تقابل
التضاد وكلا موضعين في الشفاء وما عرض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض

المزوجة ثلثة حسن المزاج وحسن التركيب وتفرق الاتصال والثاني منها داخل تحت الكيفية
النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما حسن المزاج فانه اما نفس الكيفية الغريبة الحاصلة
المزاج عند الاعتدال او ما يصح به بحيث يقال للحي انه كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة
واما انفعال البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما حسن التركيب فلانه عبارة عن مقدار او
مقدار وعدد او عن وضع او عن شكل او انسداد او مجرى يخل بالافعال والشيء منها داخل
تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع
مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف بها من ان ينفعل واما التجويف
والانسداد فكانه يجعله من الوضع او من ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل
تحت مقولة اصلا وان لم يدخل الذي تحت الحال والملكة لم يدخل الذي تحتهما الكيفية …
بعد تسليم كونها تضادا حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
والقصد فيها انه كيفية نفسانية تحصل من هذه الامور وينقسم باعتبارها ولهذا ما قيل
انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق العرض على اعداد المزاج المزاج
المعتدل ومنه الكيفيات النفسانية الفرح والحزن والغضب والخوف والغم والخجل والحقد ومن
النفسانية كيفيات تابعة لما ارتسم فيها من تصور المنافع والمضار كالفرح وهو كيفية تتبعها
حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملذ والحزن وهو كيفية تتبعها
حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا خوفا من الموذي والغضب وهو كيفية تتبعها حركة الروح الى الخارج
دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما تتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من الموذي
والغم وهو ما تتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر نفسي في مستقبل …
منتظر فهو مركب من رجاء وخوف فانهما غالطا الفكر تحرك الروح الى جهة …
والتنزل المستقل الى الداخل … والخجل وهو ما تتبعها حركة الروح الى الداخل
والخارج لان الخجل مركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم …
مفكر فينبسط ثانيا … ويعتبر في مفهومه امران احدهما غضب …
… في الحال … الانتقام … الا في غاية …

والالوان

والالوان كالظلمة فانها بمنزلة الشوق الى … ولذلك لا يوجد الفرح مع الضعفاء …
والالوان كالمتعة … ولذلك لا يوجد الفرح مع الملوك والمختصة بالكميات …
كالاستقامة والانحناء والتقعير والتحديب والشكل والخلقة في المتصلة والزوجية والفردية
في المنفصلة … من الكيفيات المختصة بالكميات وعلة الاولى عروضها بالذات للكم
المتصل كالاستقامة للخط اولا والانحناء للخط او السطح والتقعير والتحديب للسطح والشكل للسطح
والجسم التعليمي والكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى انا نصف الجسم بهذه العوارض
لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات ومن جعل من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي
هي مركبة من مجموع الشكل واللون … ان احد جزئيها وهو الشكل وان كان من الكيفيات
المختصة بالكم لكن الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات
المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعلوم ان الجسم
ان سطحه ملون ولا ينافي ذلك كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات
المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هي غير …
مختصا بالكم هذا … الاظهر ان … الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة
… تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض …
لا يتناهى … الاصلية … ثلاث ورباع … الى ما لا يتناهى
انهم لم يشتغلوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانه … الاجتماع الذي بين الشكل
خصوصية باعتبارها يصدق على الجسم الحسن والقبيح … المركب منهما نوعا …
اللون مع الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية … الثالث …
لا يحسن هذا … بخلاف الكيفيات المختصة بالكميات فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود
دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة
للكم منها ما هي عارضة لها بسبب … كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية
المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب … كالخلقة
وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان … ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل …

الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة والمستقيم اقصر الخطوط
الواصلة بين النقطتين عرفه ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
وقال الاثير فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما والا يبطل الخط المستدير
الا ان تلك النهاية المخصوصة اذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل ذات حدثت فيها اخرى
فتبين ان المستقيم والمستدير انواع مختلفة فان الاستقامة والاستدارة لو كانا فصلين اما فصلين مخالفة
مقومين او اما لوازم الفصلين المقومة فيستحيل بقاء الماهية بعد ذات الخط اذا الان كذلك
استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او
انقص من المنحني او مساو له فظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي
على سبيل التخييل الكاذب واجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا صار المستقيم
تلك النهاية المخصوصة التي هي المستدير بطل ذات الخط بل هي بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة
الى صفة الاستقامة فهما صفتان عارضتان يجوز انتقال كل منهما الى الاخر والثاني ان انطباق
المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى تعود
الى وضعها فانه يحدث دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب
ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نسلم اعتبار الانطباق في التساوي
والحكم به والكلام من الجانبين مجال وتفصيل في الرسالة المعمولة لبعض الفضلاء في حركة الدحرجة
وقد يرتسم بانه الذي اذا ثبت نهايتاه وفتل لا يتغير وضعه وقريب منه ما قيل لم يتغير وضعه
ولو صح لتغير وضعه ضرورة وقد يرتسم ايضا بانه الذي اذا وضع في امتداد شعاع البصر ستر اوله
وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان النبال اذا ارادوا معرفة استقامة القدح وضعوه
في امتداد الشعاع وقد يرتسم بانه الذي يحاذي جميع النقطة المفروضة فيه وكما انه موجود
فكذا الدائرة بعضهم شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة
سطح مستو محيط به خط واحد نفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة
منها اليه وتبيين وجودها بان نتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة
طرفه الاخر حتى عاد الى وضعه الاول واعترض عليه بان هذا مبني على القياس الفقهي

لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ثم لان القوس الخارجة
على سطح مستو اذا ثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصلت الدائرة اولى ان دلالة الحركة
موجودة بلا شبهة وهي كخط مستقيم حركة وترية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة
بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير فكذا عن
عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد ان يتواردا على
موضوع واحد بعينه من المستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير
سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو فاذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين
لم يكن عارضيهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان
الدائرة سطح مستو وهي موضوع المحيط الذي هو خط مستدير بل الحكم الثاني ايضا غير صحيح
لان الخط المستقيم قد يحدث في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة كذا محيط المخروط
غير مستو وقد يوجد فيها خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا يقال لم لا يجوز ان يكون الاستدارة
السطح والاستواء شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل في هذا لتعاقب الشرطين حتى
تعاقب المشروطين عليه لا خبر من الموضوع والا زمين لمعنى يلزم مما ذكرتم من عدم التعاقب على
موضوع واحد ما قاله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فرع وجود ان
عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا تضاد
لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراده لم يذكر ما قاله
من ان المستقيم لا تضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن
وتر القسي الغير متناهية فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان المستقيم الواحد بالشخص اضداد غير
متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما تقرر في مبحث التضاد ايضا
كل قوس يفرض ضد الذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحت الخط من الاولى فيكون ابعد منه بالضد فلا
يكون شيء من تلك القسي ضد المستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشيء منها لا يقال الجوهر الاستدارة
واحدة في المستديرات فيكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها ضدا لنا المستقيم ومضادة لها
لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير من افراد الخاص المستدير

للجهة الى المتضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها المستقيم
في الموضوع فلا يكون ضدا له قال والا لتضاد المستدير للمستقيم لان طرفي مستقيم واحد يمكن ان يكون طرفين
لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس الحق بان ضدها
المستقيم المذكور هي العظيمة التي على حدوث الدائرة لانها اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة
فهي في غاية الخلاف فهي بالمتضادة له اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم
حيث احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيطة الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر كما في
اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم ليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة
الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود مع قطع النظر عن المحل
الخلقة هذا اشعر ان الخلقة كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهور
الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا يعقل الا بالقياس
الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها
ومن معروضها يسمى مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ومن خواصه
الانعكاس وهذه خاصة المضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الاخر من حيث
انه مضاف يجب ان ينعكس تلك النسبة في نسبة الاخر اليه فكما يقال الاب اب الابن فيقال
الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف والاخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس فلا
اذا قيل الاب اب لانسان لم يقل الانسان ابن الاب واما المضاف الحقيقي فالانعكاس فيه حتى يصح
انعكاس [illegible] الا ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الا الى [illegible] النسبة كالعلم والمعلوم
وقد يفتقر [illegible] في الجانبين [illegible] العبد [illegible] المولى [illegible]
[illegible] العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم [illegible] ايضا التوافق بالفعل
يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلابد ان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل وان كان احدهما
موجودا بالقوة فلابد ان يكون الاخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المتضايفين موجودين بالفعل
كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخص بحيث يكون
من شانه ان يصير احدهما المتقدم بحسب الزمان ومن شان الاخر المتأخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتأخر

ابوة

بحسب الزمان

بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل بل يعني
التقدم والتأخر امران اعتباريان تعرضهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون
المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج
بل في الذهن وهما معا فيه فالتوافق بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت
بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضهما اذا اتفق حصولهما فقد يتضايفان كالمالك
والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتأخر [illegible] في ذات المعروض [illegible] وتعرض الاضافة
الموجودات اجمع الواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى
والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تسخنا وثبوتها ذهني مذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى ان الاضافة
في الخارج [illegible] واستدلوا عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله لو لا التسلسل [illegible]
ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل
مغايرة لها حالة فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الموجودة ولا يندفع تعلق الاضافة
بان [illegible] الحلول [illegible] لانه انما يرد على هذا الدليل فيقال ان [illegible] الاحتياج [illegible]
الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها
بل هي مضافة لذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان [illegible] من هذه الحيثية [illegible]
الابوة لا بحال الحلول فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا [illegible]
مفهوم الابوة مغاير لمفهوم حصولها في محلها فان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها
واما حصولها في المحل فليس له مفهوم وراء كون حصولها في ذلك المحل فلا جرم كان حصولها في ذلك
الحلول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل
ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله
ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة
لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ممتازة عنها بخصوصيتها فلو
لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة [illegible]

وجود ما علا وجود معاني الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان الاضافة من قبيل النسبة
المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فلا يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم
الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان الاضافة تعرض بصفة محل ما ضافة بين الموصوف والصفة
كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله وعالم م علم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد
يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد للمحل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما للمراتب
الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا
الى غير النهاية وكذا الثلاثة والاربعة وغيرها من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات
اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتيب فيها وان كانت مراتب الاعداد في نفسها مترتبة واشار
الى الرابع بقوله ويكثر صفات الله تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفات الله
تعالى الى حيث لا يتناهى والثاني ظاهر بيان الملازمة انه تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة
فتكثر الاضافات بحسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان بني على برهان التطبيق مع
عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتيب فيها وان بني على ان الله
متفق على اتصافه بمحدثات موجودة غير متناهية كان جعلا الابطال فلا يستدل بانه لو وجدت
الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث
بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة لم يقل بوجود كل
افرادها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويختص كل مضاف مشهوري
بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي
عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل منهما
مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري
آخر فيعرض لها الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الآخر
كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق
على اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص
كان الحاصل للموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق

ثم اختصاص المضاف المشهوري اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود
في كل واحد منهما او في احدهما او باعتبار امر حقيقي موجود في غيرهما مثال الاول العشق
فان اختصاص العاشق بالمعشوق من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالعاشق
من جهة جماله ومثال الثاني العالمية فان اختصاص العالم بالمعلوم من جهة العلم الذي هو صفة
حقيقية واختصاص المعلوم بالعالم لا يقتضي حصول صفة حقيقية في المعلوم والا
لزم اتصاف المعدوم بل الممتنع بالصفة الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان
الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض
الاين وهو النسبة الى المكان بمعنى كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون
ويقولون بوجوده ولو انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا
اشار بقوله وانواعه اربعة متفقة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فان حصول
الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان
يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبار امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل
افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا
بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة فالسكون
حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان وقوله المتحيز في السكون فلا يكون
تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا قوله الحصول
في الحركة اذ ان بعدم التحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا
اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من المنزل اول حركة مع انه حركة
وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من المنزل الى نفس الحصول في الحيز الثاني على ما
صرح به الآمدي وتحقيقه ان حصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول
الحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان قد علم حصول الجوهر
في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله
في حيز آخر فيه او لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى الاكوان الاربعة

كالا فرضنا ان قد خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فانه في اول زمان حدوثه ليس بمتحرك
ولا ساكن ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه ساكن بناء على ان الحصول الثاني في ذلك
الحيز حتى يكون بان تنافى والمثبتون زادوا على السكون قيدا [illegible] فغيروا وجه الحصر بان
كان حصولا اولا في حيز ثانيا فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث [illegible]
الآمدي بانا لا نسلم ان الحصولين قد اشتركا فيما ذكر من كونهما موجبا لاختصاص الجوهر بالحيز
[illegible] الا انا لا نسلم انه اختص [illegible] النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة [illegible]
فلو كان الحصول الثاني فيه لزم ان يكون حركة وسكونا ولا قائل به [illegible] اطلاق الاكوان
على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون الذي هو الحصول في الحيز واحدة في الجميع [illegible]
وعوارض تختلف باختلاف الاضافات ولا ضبط لها [illegible]
فان الكون المخصوص يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر والحركة [illegible]
ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وعند الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل
التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة [illegible] ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة [illegible]
الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو متعلق الحركة فيكون التعريف دوريا ففسروها
بما ذكر المص وقال بعض الفضلاء ان تعريف الدفعة [illegible] والتدريج [illegible]
[illegible] الآن والزمان [illegible] الوجه [illegible] التصور [illegible]
تعرف حقيقة الحركة [illegible] ثم يجعل الحركة معرفة للآن [illegible]
[illegible] الامام الرازي [illegible] الحاصل بالفعل [illegible]
[illegible] الحاصل بالفعل [illegible] في القوة [illegible] بالقياس اليها [illegible]
[illegible] الكمال [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الحصول الجسم
[illegible] الوصول فان الجسم [illegible]
الحصول [illegible] الحصول [illegible] التوجه اليه [illegible]
والتوجه متقدم على الوصول [illegible] الحركة [illegible]

لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب يمكن الحصول ليكون التوجه توجها
اليه و[illegible] ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب بالفعل فالحركة
انما يكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة [illegible] بالقوة لا من حيث هو بالفعل
ولا من حيثية اخرى [illegible] فان الحركة لا يكون كمالا [illegible]
بل من الجهة التي هي باعتبارها [illegible] بالقوة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] بالفعل [illegible] الحركة [illegible]
بان كون الجسم متحركا [illegible] ساكنا [illegible]
من الناس [illegible] التعريفات [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] العقل [illegible] المسمى بالحركة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] بالاخفى [illegible]
[illegible]
[illegible] الحركة
[illegible]
[illegible]
بالقياس [illegible] الوضع [illegible]
من [illegible] الحركة [illegible] الحركة السابقة [illegible]
[illegible] التعريف [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] التعريف على [illegible] المتكلمين [illegible] الحصول بالمكان [illegible]
الحركة [illegible] الحصول الاول في المكان الثاني [illegible]
بان الحركة ينقطع [illegible] الحصول [illegible] الآن الثاني [illegible] الآن الاول [illegible]

ضرورة لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى
ولا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها
كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا
فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا
لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى موجودة في الخارج بانا لا نعلم بعد ان للمتحرك
المتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول
المسافة الى آخرها لكن تختلف نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار
نسبتها الى تلك الحدود سيالة فهي بواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا
غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانها اذا ارتسم نسبة المتحرك
الى الحد الثاني في الخيال قبل ان تزول نسبته الى الحد الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة
التي بين المبدا والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الخيال شبيه
بخط [illegible] والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها
في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة
اي الحركة توجد في زمان يحيط به آنان آن حصول المتحرك في المبدا وآن وصوله الى المنتهى فان قيل
الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرتم آنفا ولا بعده
وذلك ظاهر فلا تتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى قبل
آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت ما هو اعم من ان يكون آنا او زمانا فنختار انها
تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى [illegible] ونهايته فان قيل آن الوصول
الى المنتهى الى زمان ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق الامر
امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك
الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذه الحصولات لم يتصل حتى يوجد الحركة لان
المتحرك في الاين مثلا اذا كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد [illegible] في الاين
[illegible] مستقر على اين واحد ان تعدد ذلك فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها

يحيط هو

ببعض

ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الجزء الذي لا يتجزى
بينها فاصل وان لم يتصل بعضها مع بعض [illegible] هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان
متحركا والمفروض انه متوسط بل واصل الى المنتهى وهو خلف قلنا يجب ان تتشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع
والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور يوجب تشخص الحركة فالحركة الواحدة بالتشخص هي التوسط
الحاصل لموضوع واحد بالتشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدا و
منتهى معينين واختلاف تشخص التوسط المتشخص في حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن
في حد آخر لا يوجب تعدده في ذات هذا المتشخص [illegible] تلك النسبة الحاصلة
للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فصل لزم ما ذكرتم من تتالي الآنات
والجزء وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي بمعنى الحركة
في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها الا بفرض [illegible] وجود الحركة
التوسطية فانها بحيث اي حد يفرض في مسافتها يعرض لها هناك نسبة مخصوصة تخالف النسبة
التي يمكن ان يعرض لها في حد وآن سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط
واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة
وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له
في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له اين متعددة فاما ان يستقر على واحد
منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك
الاين المتعددة اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو محال واما متفاصلة بزمان
لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الاين فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة
الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان الحاصل من مبدا المسافة الى منتهاها امر واحد
مستمر هو كونه متوسطا بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستقر بحسب نسبته الى حدود المسافة
متعددة بحسب [illegible] وما قيل ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الاين بحسب الفرض وكما انه
لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر
اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما اين غير متناهية كما

[illegible]

ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطة غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات
كلا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا التغير في الكيفية كيفية هو لها حد غير
قارة ففي كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير
القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفية
اخرى فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول بان المتحرك في الآنات المتباينة الغير المتناهية
بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها ضعيف جدا وفيه شبهة اخرى تقريرها ان الحركة
لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها
لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود
في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان
الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزاء المفروضة للحركة
غير مجتمعة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة بجميعها
بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة المنطبقة
على المقدار اما على الحركة بالمعنى الثاني فظاهر انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي من هذه
الشبهة بوجه اخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن
الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان [illegible] الحركة
من اواخر الماضي واوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال التي ينسب اليها
ومنشا الشبهة التباس احد المعنيين بالاخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال
والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون
الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى
المقدمتين في محل المنع على اي حال وتتوقف اي الحركة يتوقف على ستة امور احدها ما منه
الحركة وهو المبدا وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على التقابل اي
المبدا والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها
المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلة وخامسها المقولة التي

يقع فيها

يقع فيها الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب اليه [illegible] في الحركة
وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار وارادة
بتوقف الحركة على تلك الامور انها لا تتحقق الحركة بدونها على ما سيجيء [illegible] فان الزمان لما كان
مقدار الحركة على ما عرفت كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف عليه وايضا مبدا الحركة
قد يكون عدما كما اذا [illegible] الوجود عن الحركة كما في حركة الشيء فلا يتصور توقف الحركة عليه
ان الحركة بمعانيها تحققها من هذه الامور الستة [illegible] الحركة من حيث انها [illegible]
[illegible] فاذا الحركة [illegible] من حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر
ممتد غير قار الذات مستلزمة لهذا الامر [illegible] لا بد لها من زمان ولا بد لها ايضا من مسافة
[illegible] واما استلزام الحركة المبدا والمنتهى فانما يظهر في الحركة [illegible] المنقطعة
بالفعل واما الحركة التي هي مستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك عند الحكماء فلا يتصور لها [illegible]
مبدا ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع ودورات مخصوصة افترض لها مبدا ومنتهى
ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل [illegible]
فالحركة لا يستلزم المبدا والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها
في [illegible] وهكذا ذكره [illegible] ما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا اولا للخروج من حالة
يكون الحركة [illegible] بالقوة فذلك هو المبدا [illegible] الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة
وكذا ما قيل من ان [illegible] كمال ثان [illegible] واليه فذلك هو المنتهى [illegible]
عليها في ذلك الكمال الثاني [illegible] فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان ذاتا
بمعنى ان ما هو مبدا الحركة قد يكون بعينه ما هو منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة
مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدا الحركة ومنتهى لها الا ان الحركة منها [illegible]
حركة اليها وقد يتضادان اما ذاتا او عرضا يعني قد يكون مبدا الحركة ومنتهاها متضادين
بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض
كالحركة من المركز الى المحيط او بالعكس فان ذات كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة فلا يتصور
تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك

والآخر البعيد عنه والثاني أن مبدأ الحركة ومنتهاها أمران متقابلان وهو قريب من هذا الذي ذكره
حكم بأنهما واما حكم مقرون بما فضل الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتباران متقابلان احدهما
بالنظر الى ما يقال ان له في الانقسام المبدأ والمنتهى لهما ان يكون معتبرا بالقياس الى المبدأ او الى المنتهى
والثاني ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما
الاول فعلى سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى المنتهى وكذا المنتهى انما يعقل
بالقياس الى المبدأ واما الثاني فكونهما على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وانهما يمتنع اجتماعهما
مع الآخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس يلزم كل من يعقل مبدأ الحركة يعقل
منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد وهذا حاصل الاعتبار الاول يعني انما حصل الاعتبار الثاني الا
ان المبدأ والمنتهى انما يقال على المبدأ وعلى المنتهى ولما تحقق هذا اعلم ان الحق
لا شك ان العرض الذي يتبع الحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الى المكان المتصف بها
الصور الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلاث فالجسم بحسب الصورة هو القابل
الحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية فلا مدخل لهما الا من حيث
بهما بين الحركتين تبعا وبالعرض والعرض الذي يتبع الحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي
المقادير والكيفيات فانها اما فهي متصفة بها بين الحركتين اصالة وبالذات والصورة
يتصف بها على سبيل التبع والعرض واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو
اولا يجوز ان يكون الشيء الذي عرض له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي عرض له المتحركية
حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة لحركة فاما الحركة
فلان كان علة الجزء الاول منها فلو بقي بعد ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها
لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا تتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله الشيء المطلق
الحركة واما ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة لحركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر
لا يكون وحده علة مستقلة لوجود الحركة وجاز ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه
كما هو موجود في هذا التحريك لكن لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال الحالة الاولى
ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما نص في الطبيعة الخ

حركة مسكنة الجسم كونها مستقرة باقية مدة بقاء الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المستمرة
بالتوسط على انها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى انتهاء المسافة وانها الاجزاء الحاصلة في المسافة
وان الحالة العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة بحسب مقارنة ابوابها الاتية بها
تتعاقب مقتضيا فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود حركة الجسم المستمر خارج الحدود
بشرط تعاقبها لحصول الحالة الجسمية التي تتجدد الجسم الى اصول الشيء فوقعت الحركة
بحسب الملائمة فقيد ما اوضح آخر لم يكن المتحرك ذات الجسم بل بحسب قوته ونسبة الى الحالة الطبيعية
في تلك الفرض لكن لا يتم به الا انه على التقدير بذاته مؤثرة من غير ان يكون ثمة مع الثاني لا الجسم
لو كان هو المحرك بعينه لوجب الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وهو المراد يقول لوجب
والتالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما او بعضها ساكنا في بعض الاوقات وبيان الملازمة
انما ذات الجسم لو كانت مقتضية للحركة لاقتضت الحركة في جميع الاوقات ولا يوجد في جسم الحركة
دائما لاشتراك هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقتها من حيث الجسمية المطلقة
المقتضية للحركة بعينها وهي ممنوع لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة مشتركة في مطلق الجسمية
جسم مشترك في الحقيقة فيقتضي بعضها حركة من غير مقتضى آخر وعلى تقدير التساوي في الحقيقة
جاز ان يكون اقتضاؤها الحركة بشرط وجود الاتصال ولا يعم فلا يلزم ان يكون الجسم متحركا
بعينه ان يوجب الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كان هذا الكلام متناولا ووارد وقال
ان الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وتمام الانقسام بلزم من اقتضائها الحركة اقتضاء
الحركة دائما من الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام في جميع الاوقات فلم يجز ان يكون الجسم المتحرك
ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكر في الدليلين فلا يتغير الدليلان كلاهما
وقوله ايضا لا في الطبيعة المختلفة المستلزمة وما يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام
الحركة الاطلاقية في حال من الاحوال هو الخروج عن الحالة الطبيعية لا يقتضيها الحصول
فلا يكون لذاتها مقتضية الجزء الاول حتى يلزم الجزء الاول ببقائها بل تقتضي الجزء الاول الحاصل
الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم دوام الحركة في جميع الاجسام الا اتفاق
الطبيعة المقتضية لها في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة مقتضية

الحركة فيها او لاختلاف هذا الدليل يكون جوابا من النقض بكونه جوابا عن اصل الدليل كما سلفنا

في الجواب بينهما والمنسوب اليه اربع اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع [illegible] الكم والكيف

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

في ذاتها مختصة لها بالفعل لما كانت كك وفيه في ذلك بحث مجال اقول وايضا انما يلزم ما ذكر لو
حركة الجسم في الصورة الجسمية ولا يلزم من عدم حركتها عدم حركة الجسم في الصورة النوعية والنفس
الجسم المركبة في نوع الحركة فيها اما ان يكون على تدريج يعلم حصولها وعدمها او وجوده
فلا حركة في جوهر الاصل واما في الجسم المركب في ثبات الحركة في الجوهر
ايضا ما ذكره من انها ينعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر المركب
فلا بد ان يزول ذلك المركب في حال تدريجا حتى يحصل المركب الآخر واتصال انما يكون بانعدام
جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام
المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية لا يعقل الا تابعا
فان كان معروضها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لا يعقل الا تابعا لمعروضه
تغيير الموضوع ان تغير مع عدم تغير معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه
وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع التي يقع الحركة فيها تبعا لها كالاعلى
ان ما اشد سخونة من ماء آخر فقد انتقل وتحركت في الكيف حتى صارت سخونته اضعف من سخونة
الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا
فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها المقتضي للسخونة التي هي من الكيف وكذلك
اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر فقد اعرض ثم عظم
تحرك في الكم حتى صار اعظم منه او كان على اشرف او مساويه ثم تغير منه الى وضع على اخس
او مساويه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من الشافة الى اخرى تدريجا ووقعت الحركة فيها
وكذلك اذا تصورنا هذه الاضافات باعيانها مع تغير معروضاتها في انفسها لا يتصور فيها انتقال
للجسم وتغير في هذه الاضافات مع بقاء شيء لاتحاد حالها لما عرفت من انه لا يتغير في انفسها
بلا تغير معروضاتها لا استقلال بالمفهومية وكذا متى وطبيعة غير مستقلة بالمفهومية لا توجد
لمعروضها كما ذكرنا في المضاف واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية
استقلالها بالمفهومية فالاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيها بلا تبعية لشيء
واجيب بانه ليس معنى عدم استقلال المضاف هو عدم استقلاله بالمفهومية بل كونه نسبة متكررة والتعقل

لسائر الاعراض النسبية بل معناه كونها تابعا في حصوله ووجوده لمعروضه كالجلوس فيمتنع وقوعه الا في
غيره الحركة في غيره بالعرض وبالجملة فالمضاف والمتى والفعل والانفعال نسبيات لا يقع الحركة فيها
في الزمان وتبطل التوهم ان يفعل او ينفعل فعلا ينقضي شيئا فشيئا صح وقوع الحركة فيه لان الانتقال
من التسخين الى التبريد لا يكون دفعة بل تدريجا لزم التوجه الى الضد بحيث ان التبريد توجه الى
التبريد والتسخين توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون التوجه في الزمان الواحد توجها الى الشيء
والى ضده معا فالتبريد لا يوجد الا بعد انقضاء التسخين بينهما زمان سكون كما بين الحركتين
المتضادتين وفيه ان الحركة من التسخين الى التبريد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين حتى
لو قرر هذا الدليل لوجب ان الحركة من التسخين الى التبريد تنقطع وينتقل ابدا من حد
الى الآخر دفعة لما يلزم استحالة التوجه الى التبريد قصدا فيقال ان المنتقل من التسخين الى
التبريد لا يكون تسخينه باقية ولا يلزم اجتماع الضدين ولا يكون التسخين والتبريد كالحركة
الاسود الى الابيض في التسخين بينهما زمان سكون كما بين الحركتين المتضادتين فلا يكون ذلك
حركة من التسخين الى التبريد على الاستمرار ان التسخين في زمان والتبريد في زمان آخر بينهما
زمان سكون بل نقول ان حال التسخين والتبريد كالحركة فيها لا يصح الحركة في نوع الانفعال
ايضا لانها تدريجية فلا يستقل في الثبات والتبدل والحركة فيها تابعة للحركة في المقولة
كانت او طبيعية او في الآلة وما في القابل وذلك الحركة فيه تبعا لما يقع في الطبيعة
فيكون كل منها لا يتدرج وكذا في جميع الصور تبدل الفعل تابعا لما في الالة او في الطبيعة او في الآخر
على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية وما القابل فربما ينقضي تهيؤه واستعداده
لقبول الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه ويتبعها الحركة في الفاعلية بالانتقال والتبدل
فان التدريج والتبدل في التأثر فيقع الحركة في الانفعال تبعا في الكم باعتبار تخلخل الماء
الحارة والتكاثف عليه بطريق الاشتداد في الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار
على التناسب انما لا ينفصل ويقع الحركة في المقولات الاربع فيدل بالكم والحركة في الكم تقع باعتبار
منها التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه
شيء والتكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الاول

وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها من بعض ويدخلها جسم آخر غريب كما في الخلخل المشهور والتكاثف على
الانزواء وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب كما في التخلخل المقابل
بعد نفسه وهذان ليسا من الحركة في الكم وقد يطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على
غلظه فهما من باب الكيف وقد اشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى
والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها فاذا قبلت المقادير المختلفة بحسب ما يعرض من الاسباب فيجوز
ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء انما
بنوا ذلك على الهيولى لانها ليست بمقدار بعينه فيلزم عليه التسوية بين المقادير كلها من غير ان يقتضي
معينا من ذاتها بخلاف ما اذا كان الجسم بسيطا اعني متصلا في نفسه كما هو عند الخصم فانه يقتضي
كل جسم مقدارا معينا لا يتبدل بحسب طبعه فيما ذكره الامام من ان الاجابة في ذلك الى اثبات
الهيولى بل يتاتى على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من
الهيولى والصورة فان نسبة الجسم الى المقادير على السوية كالهيولى واما اذا كان بسيطا كان الجزء الكل
متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز انتقال كل منهما بمقدار الآخر فلم يمنع مانع من انتقال الجزء
الى مقدار الكل بالتخلخل وعكسه مثلا اذا جاز ذلك في الجزء ان يصير الجزء منفصلا او متصلا بمقدار الكل
ان يكون على مقدار الكل ضرورة على تقدير انه الانفصال اذا جاز انتقال الجزء الى مقدار الكل جاز ان ينتقل
الاعظم الى ما هو اصغر بان يصير الكل على مقدار الجزء بالعكس فحينئذ يلزم تسليم امكان ذلك
ان انتقال الجسم من مقدار الى آخر ليس بحال ان يكون الكل بمقدار الجزء تجاوزه كما يقال في القول
بالهيولى ان يكون لكل منها مقدار من المقادير لا يجاوزه وبالجملة فلا يتم بذلك امكان التخلخل والتكاثف
وما بناه على الامتناع في بعض التقادير لانما قيل انه لا امكان لتخصيص كل جسم بمقدار معين لا بنائه على
عدم اختصاصه بمقدار معين من المقادير الا بسبب فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام
بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص هو الصورة الجسمية فيكون الجزء من الجسم
على هذا التقدير لا يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما تقتضيه صورته فلا يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار
الى مقدار آخر بل يتبدل المقدار مع الصورة التي تقتضيه فلا مقدار وصورة اخرى الا اذا عقل الجزء
منضما الى ما يكون متصلا به بالفعل الا انه متحد معه في الصورة المنضم اليها وحده ولم يحصل الشيء

بنفسه

لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما سبق آنفا فالقول الاصح ما الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف
لان ما اثبته اولا على تقدير صحة الوقوف تعطل عن الثمرة كما عرفت فقد تقرر صحة دليليه اولا على التخلخل
المشهور الذي يكون بدخول الماء فلا يدخلها آخر فاذا مصت بقطعة فتحه ثم سد راسها بالاصبع ثم ادخل
راسها في الماء من خارج ثم يكب عليه دخل الماء بعد الاطلاق على انه يرشح لمنافذ الطويلة المتلاقية
الضيقة بالمنافذ جدا بما انه يدفع الهواء الداخل الخارج فيها بان يخرج المص بعض الهواء
ويبقى ما دخل البعض الخارج فانه لا يمتلئ على ان الهواء الباقي بعد المص يخرج بعض الهواء ويحدث
في الهواء الباقي تخلخل فلا يدخل حجمه بحيث يخلو مكان المخرج ثم يعود بعد ذلك الهواء المتخلخل الى الذي
في الماء فاذا انعكس صح حجمه ويعود بطبعه الى المقدار الذي كان قبل التخلخل فيدخل فيها الماء ضرورة
امتناع الخلاء والثاني ان الآنية اذا ملئت ماء وسد راسها ثم غليت فانه عند الغليان يتصدع
الآنية وليس ذلك الا ان الغليان يفيد تخلخل الماء وازدياد حجمه بحيث لا يسعه الآنية
فيتصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه ولذا اذا جمد الجمد الاول في آنية
انفصل منه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء وما يساويه الى حين حوله الى جنبه الاول
ان صغر حجمه بلا انفصال ثم عاد بلا انفصال لحفظ الثمن فعلى هذا جاء الاجزاء الاصلية بالجسم
ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية عند التمدد الى ان يرد الى الحكم
النمو الذي انتقال الاجزاء الاصلية عليه بحيث لا ينفصل منه في جميع الاقطار بنسبة طبيعية على ما
قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو مشكل فان الاجزاء الاصلية
والزائدة في الغذاء باقية كل منهما على مقداره الذي كان عليه نعم ربما يحصل لكل واحد منهما
في اينه او وضعه او كيفه ولكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان اجزاء الاصلية
زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها
وتشبهها بها وينقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة قال بعض الفضلاء
ان كان المراد ان الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالجواب
ما قاله الحجة فالقول ما قاله الامام واعلم ان ما عد النمو والذبول من الحركات الكمية فانه
اجعل الشيء حالا يفهم منها اولى قد يقال المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه

من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف آخر منه او من فرد [illegible]
من صنف من تلك المقولة الى فرد آخر منه ومما يدل على انه [illegible] على شيء واحد بعينه [illegible]
ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه فان المقدار الكبير في النمو ليس بعينه [illegible]
المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما حصل [illegible] المقدار الصغير مع امر آخر منضم اليه [illegible]
الصغير في الذبول ليس بعينه [illegible] المقدار الكبير بل المقدار الصغير [illegible]
محل المقدار الصغير والكبير في حالتي النمو والذبول متغاير [illegible]
[illegible] من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول [illegible]
[illegible]
[illegible]
ليسا من قبيل الحركة في الكم [illegible] من قبيل الحركة في الكم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
لا من حال [illegible] مع الجزم ببطلان الكمون والبروز [illegible]
[illegible]
ان اثبات هذه الحركة [illegible]
[illegible]
الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الجسم [illegible]
ومن [illegible]
[illegible]
[illegible]

الكمون والبروز والنشو [illegible] وقد ذكرنا [illegible] في مباحث المزاج [illegible]
[illegible] الى بطلان مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك [illegible]
[illegible]
[illegible] الحركة في مقولتي الاين والوضع
[illegible]
[illegible]
كما في الفلك الاعظم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] في الفلك الاعظم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
منه [illegible] باختلاف [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] باختلاف [illegible] الحركة بل باختلاف [illegible]
[illegible] الحركة بالنوع [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

خبرهم

الحاصل لا يوجب اختلاف العرض حينئذ فان هذا التعلق بالزمان متعلق الحركة التي هي محل الزمان عارض لها
فانها انما هي حركة الفلك الاعظم فهذا الاختلاف لا يوجب اختلاف الحركة بل ما ورائه كان اولى فيها
بالنوع او بالشخص اما في الاين فالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فالحركة من البياض الى السواد
على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق [illegible] ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا
اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى فان الخط المتحرك من نقطة الى نقطة على الاستقامة
مغاير له على الانحناء والحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد مغاير لها على طريق
الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمسعود اليه يقتضي الاختلاف بالنوع
طرا وبالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمسعود اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يقتضي تضاد الحركتين
[illegible] هذه الامور الثلاثة [illegible] واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلاثة [illegible]
اعني عدم اتحاد هذه الثلاثة فيهما [illegible] وصحة الحركة بالشخص [illegible] وحدة الامور الستة
سوى المتحرك والفاعل بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من [illegible]
الموضع غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة
اخرى وحركته من نقطة الى نقطة على طريق الاستقامة غير ما على طريق الانحناء وكذا في الكيف
والوضع لكن [illegible] في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه
من غير عكس ولهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها الوحدة باعتبار
وحدة المقدار والمحل والفاعل [illegible] المقدار الزمان والمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها والفاعل
الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلاثة [illegible]
[illegible] الموضوع والزمان [illegible]
[illegible]
[illegible] من موضع الى موضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية مع اتحاد [illegible]
[illegible] في زمان واحد [illegible] وحدة الحركة [illegible]
[illegible]
[illegible]

لتساو

استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر غيره ولا تجوز فيها الفصل والفصل [illegible] باختلاف الاستناد
الاولى ان الحركة الفلكية مع [illegible] تعرض لها انقسامات [illegible]
[illegible] فلا يبطل وحدتها الشخصية [illegible] المحرك الثاني ان لم يكن له اثر [illegible]
[illegible] الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد [illegible]
[illegible] الحركتين قلنا [illegible]
[illegible] الحركة بمعنى القطع [illegible] الاستناد [illegible] في الخارج [illegible] الحركة
بمعنى الكون في الوسط [illegible]
[illegible]
الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] الصاعد والهابط متضادان مع اتحادهما فيه وكذا التسخن والتبرد عند اتحاد [illegible]

اقول هذا [illegible] الا ان يكون المعلل [illegible] العلل [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

٤

الهوا المخروق منه حال الضعف الى ان يغلب اللازم الحادث فيقف الحجر واشار الى ذلك بقوله فحينئذ يقع التعادل بينهما او لا يغلب المغلوب من الغالب الى الغالب الخ من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون
لزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس سكونها ان تحركا اتيا بالمتحاد اللازم او لا عند المحتاج سيما او تساويهما
فيكون يجعل اعتقاد ان الهوا لم يرد التعادل فلا يكون الا حال الوصول الى زمان يعين الى الوصول الخ
الموضع سالك احادا من المتوهم ان غير شامل الحركات الا ان قال الشارح عن الرد بعض الى السكون
بين المستقيمين فقال من الفريقين انهم وانكارهم فقال الحكماء انه يجب السكون بينهما فاذا فرضنا
ومع هذا الجبل والاقبال الحجر بحيث يما سطحها سطحه وعلا فانه تمر الحجر الى جهة حركته
لتوسط السكون بين حركتي الصاعدة والهابطة فحيث ان يوجب توقف الجبل المعاين لها امتناع التداخل
واللازم ظاهر البطلان لان كل عاقل يعلم ان الجبل لا تقف في الجو لصاعد ومعه الحجر الهوا بسبب الزوال
الجبل طالما سه فوق السطح المفروض قبل ان يرجع برجعه فاذا وصل اليها رجع فوقفت ثم رجعت
للجبل في الخ فقال وهذا ما يلزم منه الحال الذي هو توقف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين
لا من جهة اعتماد الا ان ذلك يقتضي الحركة الثانية لا السكون ولا يوجب الاعتماد المجتلب فان يقتضي الحركة
الصاعدة لا السكون ولا يولد الحركة والسكون الا الاعتماد والجاذب ان مثال الاعتماد من موجب السكون
حفظ النسبة فيجب ان يقابل الحركتين ومع غير انه حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيجمع فاعل الا فلا ان الا الارتفع
في لاين فيجب بهم حفظ النسبة الحاصلة للجسم الاول ان اعاقه الاوضاع بان يكون مستقرا في اطراف
الباقية فيجب بها حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقف في الكم من غير تغير
وتماثل وفي الكيف من غير اشتداد او ضعف وفي الوضع من غير تبدل وضع الى وضع آخر فهو بهذا المعنى
امر وجودي مضاد للحركة وان اعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد تكون من مقولة الكم والكيف
فيكون النوع هنا هو فحفظ الا سكون فالصواب ان السكون هو الاستقرار بينهما انما يقع في الاين
يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويقيد عما من شانه خرج عدم
حركة الاعراض والمفارقات فخلا عن السكون ومع ذلك لا يجامع حركة اليه الحركة منه فهو بهذا
معا تضادا مشهورا والمعنى اشارة بقوله يقابل الحركتين ويقتضا على تضاد ما في السكون
السكون قد يجعل له تضاد لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما في السكون اعني المقولة التي تقع

السكون فان سكون الحجر في الحرارة مضاد لسكونه في البرودة وذلك لان التضاد بين الامرين لا يجتمعان في محل واحد فضلا
عن ان يتعاقبا فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول اما اذا اريد المعنى الثاني فلا تضاد
فيه نضادا اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شيء من الضدين فان المراد منه لا يحرك في الحرارة
ولا في البرودة ومن الكون الطبيعي والقسري والارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة
والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى الطبيعي والقسري والارادي لانه ان كان بسبب خارج
الجوهر فهو قسري والا فان كان مقارنا بالقصد فهو الارادي والا فهو الطبيعي فالطبيعي للحركة انما يحصل
عند مقارنتها امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات فما يكون التابع
لا يكون مقتضى الثابت بالذات الا بانضمام مقارنتها امرا آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي
للجسم البيه وهو اي وقد طبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء
في مكان الهوا فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي حتى يحصل الماء
في مكانه الطبيعي فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيبقى الجسم عن الحركة عند رده الى
الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية تحصيل الجسم الى الامر الطبيعي وبعد حصوله فلا يكون الحركة
الطبيعية دورية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل الطلب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول
الامر الغير الطبيعي وكل حركة طبيعية فهي بسيطة هربا عن حالة غير طبيعية طلبا لحالة طبيعية
ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة يفرض او يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها لان
الحركة من الحال او يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل النقض بالحركة المستقيمة بطل ايضا
نقطة وعندما يصل اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع بل في كل نقطة
فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون الحركة
واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها طلب الوصول اليها بالطبع والقسرية ما تستند
الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من سبب
خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال تضعف لمصادمة الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير
مغلوبة فيستولي الطبيعة فيرجع الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون ما يستند
الى الطبيعة فان الاختلاف الحركة الطبيعية فانها مستندة الى الطبيعة بشرط مقارنتها امر غير

طبيعي تعرض البطء ومقابلها ان المركب للحركة خاصة اي لا يتصور في السكون تركيب فانما يعرض البطء
والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو طبيعي فقط
بترجيح التصادق عليه والتحقيق بانها الطبيعة فقط وان الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلا
من الطبيعي مع الارادة والقاسر انما يصير علة للسكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا
بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في
الحجر المرمي الى تحت فظاهر انها ليست من التركيب في شيء وانما المرجح ههنا هو اشتداد الحركة وقد يكون
والحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما
يقارنه فيلزم من حركته ذلك المقارن عدم بقاء مسافته مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض
قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا لها كالعرض الحال في الجسم
والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة ساكن السفينة المتحرك
بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة المركبة لا تتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة جسم المتحرك
بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطلان اما الدعوى فلان الحركة المركبة
قد تتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة
من الحركة القسرية والطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت يميل الى مركز العالم
وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمي الى سمت [illegible] فانه يحدث منه حركة مركبة
بين السمتين اي في سمت [illegible] واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم بالذات
الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ممنوع والسند الامثلة المذكورة ولا يعلل الجنس الى انواعه
بما يقتضي البعد اصطلاح المتكلمين في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة [illegible]
غير [illegible] اذ قد ذهب [illegible] واتباعه الى انه يوجد معنى آخر يعلل به الحركة والسكون [illegible]
[illegible] المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان ذلك المعنى المذكور الماهية فاشار
الى بطلان هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز على انواعه اي الحركة والسكون
بما يقتضي البعد [illegible] عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز
فلو علل الحصول في الحيز على انواعه [illegible] الدور الخامس [illegible] وهو نسبة [illegible] الى الزمان [illegible]

او الماضي

او الماضي المقارن الشيء [illegible] وهو نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء
يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسال عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان
لا يفضل عنه كالكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا فانه
كالاين الحقيقي لا يجري فيه الاشتراك بان يعرض لاشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين
وهو غير المتى فان نسبة الشيء الى الزمان اشارة الى مهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث
التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفاء الحركة بطبعها [illegible] المتقدم منها
والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر منها لكن المتقدم من الحركة
لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فكان التقدم والتاخر في الحركة خاصة
يلحقها من جهة ما هي حركة ليس من جهة انها المسافة فالحركة مقدار بسبب تقسيم التقدم والتاخر
والزمان هذا المقدار فقوله العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين لاجزاء
الزمان ليس باعتبار الزمان بل باعتبار آخر [illegible] على ما ذهب اليه المتكلم في [illegible]
واما ما مر في بحث التقدم فانما هو التقدم بالذات المتغيرات وبالعرض لمعروضها اي مقارنها
انما يعرض بالذات المتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور وتعرض لمعروض المتغيرات الاجسام
بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له الا باعتبار صفات متغيرة كالاجسام فانها بواسطة
عروض المتغيرات لها يعرض لها ذلك ولا يفتقر وجود معروضها وعدم الثانية اي لا يفتقر وجود
معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات فهو متقدم
المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به
فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلا يفتقر وجوده
او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الآن المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا
من الخط لكن الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان
والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها
اليه لان المنتصف يكون مثلثا والتثليث مخمسا وعلى هذا وعليه في الزمان جوابين معارضة
تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن اما ان يكون دفعي والاول باطل والا لكان زمانيا
لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون لها مبدأ قطعا فيكون زمانيا اي منقسما لما يكون

زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الذي في الزمان
الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال وتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب عنه ان
قسمنا انا بيانه ان الحصول التدريجي حصول ما له هوية اتصالية منطبق على الزمان كالحركة التي بمعنى
حصولها في آن آخر وغير التدريجي اما ان يكون حصوله في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان لكون الحركة
في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدا والمنتهى فانه يوجد في آن ما يوجد زمان قبله وبعده
في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين يسمى دفعيا
ان يكون ابتداء استمرار زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصوله في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل
بمعنى وجوده في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء على الحقيقة
لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته فهذا القسم متوسط بين
التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين فنظيره الحصول في الزمان الاخير
التدريجي في عدم الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق عليه ليلزم انقسام الآن لكونه زمانا بل بمعنى انه لا يوجد
في ذلك الزمان آن الا ويكون معدوما فيه والآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان لا يقتضي
قبل العلم في حدوث عدم الآن وهو آن حدوثه لكن ... الزمان والآن ... حاصل
يمكن ان يوجد فيه فان لزم انقسام الزمان لكونه موجودا في الزمان لكان في ذلك الزمان آن هو موجود فيه
وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن ان كان موجودا في الآن لكان في ذلك الآن آن هو موجود في آن آخر وهو باطل
ثم بهذا ظهر ان وجود الآن في آن حتى يتصل آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم انه على تقدير الآن في
قوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما
يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهو لا ... لوجوده والنزاع فيه والسند ما ترى ... وصدق
يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان حادث
لان الزمان من جملة العالم الثاني الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين النسبة الاولى حيث
تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة تقع بين اجزائه
والاشياء الخارجة عنه او الداخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبتها
بين اجزائه بحسب كون راسه من فوق ورجله من تحته ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر
تضاد فلذا القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف

وضعوا ان الشيء قد يكون اشد انتصابا وانحناء من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء
بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون المعنى السابع الملك
وهو نسبة التملك اي الملك ويسمى الجدة ايضا وهي نسبة الشيء الى ما يحيط به يحصل بسبب ما
ملاصق محيط باحاطته ما ينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما يترتب عليها هيئة العرض
ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل
وان ينفعل والحق ثبوتهما ههنا وان لم يلزم التسع في الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل وهو
تاثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تاثر
الشيء عن غيره على اتصال كالحال التي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب العلماء وجمع من المحققين الى انه
ثبوتهما في الخارج بين المقولتين فما هو الحق اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر وهو
تاثير وتاثر آخران ويلزم التسلسل واجيب بان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثير وايجاد حتى الايجاد
الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس
كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل
وحال المنفعل هو ان ينفعل قال الشيخ انما اوثر لفظ ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل
لانهما قد يقالان على الحاصل بعد انقطاع الحركة وعلى المعنى الذي كان توجهه الى غاية مع تمام حركة
او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك واما لفظ ان ينفعل وان يفعل فمخصوص بذلك والله اعلم

تم مباحث الاعراض بعون الله الملك
الوهاب سنة ١١٣٢

المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول

انه لو وجد موجودان كان واجباً فهو المط والا لاستلزمه استحالة الدور

والتسلسل استدل على وجود الواجب ثم بانه لا شك في وجود موجود فا

فان كان واجباً ثبت المط وان كان ممكناً فلا بد له من مؤثر موجود بالضرورة

وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب فهو المط

الفصل الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب

المليون قاطبة الى ان تاثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى

انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى فيه

بالايجاب واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون

تاثيره تعالى فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فا

الثاني بيان المنافاة ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب لم يقم

قدمه اذ لو كان حادثاً لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام

التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضاً على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل

في الشرط الحادث متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وسائر

المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى

جواب اعتراض يورد على الدليل المذكور توجيهه ان يقال ما ذكرتم من

الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون

واجب الوجود م هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل

الايجاب موجوداً قادراً وذلك القادر هو الذي اوجد العالم

بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب والعالم

هذه الورقة انها بحث الجواهر والاعراض والورقة التي فيها

ابتداء الالهيات

والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ماسوى الله فلو لم يثبت

فيما سبق ان جميع ماسوى الله تعالى حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام

وعوارضها ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات اطلق القول

بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده

عدمها ايضا كما قال في صدر الفصل الرابع في جواهر المجردة اما العقل

فلا يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول

لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهر المجرد الذي لا جسم ولا

جسماني فيكون قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار

ولما اثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة

المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشي بمعنى صحة الفعل والترك

مع قطع النظر عن القدرة

ممتنع لانها تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر

اما واجب او ممتنع لانه لا يخلو عن احدهما لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير

وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع

وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان لامر

باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اي مع

قطع النظر عن انضمام الارادة اليها وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار

لا ينافي الاختيار بل يحققه بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل

بان يريد الفعل ويجب الفعل وان يترك بان يريد الترك اولا يريد

الفعل ويجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب

صدور الاثر ان اراد انه يجب صدور الاثر بالنظر الى استجماع

شرائطه اعني انضمام الارادة الى القدرة قلنا مسلم لكن لا نعم انا ماندعي امكان

صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد انه يجب

صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر قلنا ممنوع وتقرير الدليل الثاني ان القدرة

على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده

فلا تمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا تمكن من الفعل وتقرير الجواب

ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال

يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا

ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان القادر لو كان

قادرا على وجود الشي لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين

على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شي من الازلي

باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة

لان معناه التاثير وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله

وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان

لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة

يعني ان عموم علة القدرة وهي الامكان العقلي يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله

شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة جميع الممكنات فالقدرة عامة

في جميعها اما ان علة المقدورية عامة في جميعها فلان علتها الامكان وهو

وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى

اقول لا نسلم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما

موجب او قادر ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور لله تم لم لا يجوز ان يكون

لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة

فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الافعا
بقدرة البارى تعالى والمشهور فى الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضى
للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو
الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى
جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال
بناء على ما ذهب اليه اهل الحق ان المعدوم ليس بشىء وانما هو نفى محض لا امتياز فيه
اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات
بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة فان المعدوم لا مادة له ولا صورة له
خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بالمقدورية من دون بعض كما
يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات
الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد
المادة لحدوث ممكن دون ممكن آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات
الى جميع الممكنات على السواء والمخالفون فى هذا الاصل وهو اعظم الاصول الا
سلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا
وان الواحد لا يكون خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية
منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لا
نهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى
آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حى عالم قادر سميع بصير والمجوسية
منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون
به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا اللهم
الا ان يراد بالخير من تغلب خيره على شره وبالشرير من تغلب شره على خيره

كما يغنى عنه ظاهر اللفظ فلا يجتمعان فى واحد لكنه غير ملزوم لما ذكروا
والاحكام والتجرد واستناد كل شىء اليه دلائل العلم والاخير عام اتفق جمهور
المعتزلة على انه تعالى عالم والمشهور فى استدلال المتكلمين وجهان اورد المص
احدهما وفى استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المص كليهما اما استدلال
المتكلمين فالذى اورده المص هو انه تعالى فاعل فعله محكما متقنا وكل من كان
كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة
او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان
قائلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه تعالى خالق للافلاك والعناصر وما
فيهما من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف
الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحيرت فيه العقول والافهام
ولا تفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة
وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات
مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير
سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان
هذه الآثار مترتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح
المطلوبة بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انه ليس كذلك
بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد فى الجملة وفى بعض الوجوه
فمثل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء
وتسخين النار يشتملان عليهما قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار
على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة

لصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون
فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا من العالم ضروري سيما
اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر
عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معا
شها كالنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما
بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد
هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما
يهتدي الى ذلك بان يجعلها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين
ذلك الفعل واما الذي لم يورده المصنف هو انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد
والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في
كونه وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة و
الاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف
على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه
اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر
بالبال كون المرسل عالما والمخالفات هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام
على ما صرح به الامام واما دليل الحكماء فالاول منهما ان الباري تعالى مجرد
وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته
واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور
المعلوم عند العالم وهو حاصل له تعالى لان ذاته غير غائب عن ذاته
فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة
او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نسلم
ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير

التغاير بين الحاضر والمحضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه
كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة
عندها غير غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر
الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير اعني الثاني وهو للحكماء عام اي يدل
على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان
على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة والنسبة لا تكون
الا بين شيئين متغايرين ضرورة تغاير طرفيها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه
محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو
صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة
فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم ولا يجوز ان
يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى
بينها وبين العالم وهما ممكنان واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي
بعينها النسبة الاولى ورجعها بين المذكورين اعتبرت بالعرض
فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم
لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار
بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلا
حيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة
وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه لا يعلم
غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم
مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة
فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية من كل

من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء
ليس بارتسام صور الاشياء فيه ضرورة بل لحضور الاشياء انفسها
عنده وكذا لك علمنا بذواتنا وبالامور القائمة بنا وذلك يسمى علما
حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء
ضرورة ان انكشاف الشيء على الغير لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى
من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا المعنى اشار
بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلوم عنده وقوله لان
نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة الينا لما صح معناه
ماذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له بحصول الفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول القابل والذي
بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات
المتغيرة والمتشكلة فلاتوا اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في
الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار
ويبقى ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك بحاله والاول يوجب
التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما يجب
تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات
لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة
فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين
لا يلزم تغير صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز و
والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه
ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المخصصة بازمنة

معينة

معينة فانه واقع في زمان مخصوص فالحدث منها في ذلك الزمان كان
واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل
واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثم حال وماض
ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص
بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان
حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا
محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين
من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه
عالم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان
بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل
يعلمها علما ثابتا متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد
الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على سواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك
لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا
اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة
على سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته
وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها
فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها بخصوصيات الجزئيات واحكامها
لكن لا من حيث دخول الزمان بالكلية قال بعض الفضلاء وهذا
معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما يوهمه بعضهم
من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها

فيها بحسب اوصافها الذاتية اذ لا تغير لها بالنسبة اليه ومن هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم

تها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول بينا في ما يوهموه واما الجزئيات فلان ادراكها انما يكون
بالات جسمانية والجواب ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى
الة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة
محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا احتياج
اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا لزم
ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي
الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة
ايضا والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب
من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا الوجوبه ولو
سلم فنقول انها ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري
تعالى بوجودها ولا ينافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى
هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب ويمكن اجتماع الوجوب
والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور
العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين
انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء انها صفة توجب
صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة
انها كونه بحيث ان يعلم ويقدر وطامعنى لغيرها فذهب في مبحث الكيفيات
النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته
وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء يعني ان

ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات
دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها
التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب
في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب
الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب المحقق
وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف
وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى
بالداعي واستدل المص على ان الارادة ليست امرا غير سوى الداعي
بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا
احتاج تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر اخر فيلزم التسلسل فالقول الحق
التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة
على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا اخر او زائد عليه وذلك ظ
والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الالات
يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو معلوم بالضرورة من ملة
نبينا محمد صلعم والقران والحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا
تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو
شان سائر الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل
حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات ثبت له بالفعل
لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى
محال وهذه الحجة لا يتم بها لجواز ان الحيوة الغائب لا تقتضي صحة
صحة السمع والبصر واذا صار حيا يتصف بهما لم يتم بيانه تمام صفات

العلم ان تعلق بالجزئي يجب ... وان تعلق بالكلي يجب تعقلا

الحي لم يجد ما يقتضي يصحح فيه قبول السمع والبصر واذا صار حياً يتصف
بتصف بان لم يستوي كونه حياً لزم النقص تعالى ذلك تبرير في حق الله
ثم وايضاً لم يسل الى بيان استحالة النقص مالا ففه على الباري ثم تمسك في
الاجماع المستند الى الادلة السمعية ولا خفا في ثبوت الاجماع
وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعاً بصيراً فلم يعول
على الاجماع في هذه المسئلة بل يعول على الادلة السمعية القطعية في
كونه في هذه المسئلة ابتداً لان الظواهر الدالة على السمع والبصر
اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات
كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من
الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سوا
بسوا وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم
بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين
الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية
على انه تعالى منزه عن الالات وان الالات السمع والبصر على يقين يجب حملهما
على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين
عليه كما هو راي الجمهور فنقول الاحتياج لنا الى الالة لسبب عجزنا
وقصورنا وذات الباري تعالى لما تنزه عن القصور يحصل له بلا الة
ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين
الاول انهما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر
الاحساسات وانه محال في حقه تعالى والجواب منع المقدمتين الا
اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثر فينا كونهما نفس ذلك التاثر

او مشروطين به وان سلمنا ان ذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان قيل
لكم مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس التاثر
ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه
خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة له تعلقات
حادثة كالعلم والقدرة وهو متكلم بقدرته يدل على ثبوت الكلام تواتر عن
الانبيا عليهم السلام انه تعالى متكلم قد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف
لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه
تعالى وقدمه وحدوثه وذلك لان هيهنا قياسين متعارضين احدهما
ان كلامه تعالى صفة له تعالى وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما
ان كلامه مؤلف من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو
كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين
ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فالحنابلة
والفلاف ابعد قد بلغوا في ذلك عن المصحف فهو لا صحح القياس الاول ومنعوا
كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات
وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث
بذاته تعالى ثم خلقها الله تعالى في غيره كجبريل والنبي ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق
الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم صححوا القياس
الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من
جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي
وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس
الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول
انه تعالى علم بالضرورة من دين النبي صلعم حتى العوام والصبيان بان القران هو
هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة

عليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنقل
والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم
وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله تعالى انه لذكر لك
ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي عم لشهادة
النص بتنزيله الاية وامثالها ولاجماع الامة مقروا بالالسن للاجماع مسموعا
بالاذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع
فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ
لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف هو الصور والا
والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا مفصلا الى السور والايات
والايات لقوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من ايات
الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما متصور في القديم لان ما
ثبت قدمه امتنع عدمه واردا واقعا عقيب ارادة التكوين لقوله
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا
قلنا له كن فيكون فقوله تعالى كن امر وهو قسم من الكلام متأخر عن الارادة الواقعة
في الاستقبال لكونه جزاء له وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام
الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة
والقراء والاصوليين والفقهاء واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف
وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم واطلاق هذين اللفظين
عليه ليس بمجرد انه دال على كلام القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ
غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان المختص اختص به وهو انه
اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن
مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول

رسول كريم

رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم
باول لسان اخترعه الله تعالى فيصح ان ما يقرأ كل احد سواه وبلسانه يكون
مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا
بالنوع ويكون ما يقرأه القاري هو هو نفسه لا مثله وهكذا الحكم
في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله المنظم
فالحروف المسموعة غير اعيان في الخارج فكل احد منا يسمع كلام الله
وكذا اذا اريد بكلام الله الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة
وجه تخصيص موسى عم بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام
حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة ذاته
بلا كم وكيف وعلى هذا مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات
والصفات لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها
انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد وثالثها انه سمع من جهة
لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه اكرم موسى
فاسمعه كلامه بصوت تولى تخليقه بلا كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب
الشيخ ابو المنصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين
قد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي الصادق
على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فاتفاق المكتوب في المصحف والمقروء
بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى
ليس فيما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف ولوح فيراد به الكلام الحقيقي
الذي هو الصفة الازلية ومنعوا ان يقال القرآن مخلوق في لسان او قلب
او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتأدب وتحرزا عن ذهاب
الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا
اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى

وقد اورد في بعض الكتب وجوه الثالث ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب
في اخباره تعالى لان الاخبار بطريق المضي كثيرة في كلامه مثل انا ارسلنا نوحا
وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدق الخبر يقتضي سبق وقوع النسبة
ولا يتصور السبق على الازلي فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى لما سياتي والجواب
ان كلامه الازلي لا يتصف بالمضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما
يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات
وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسر جدا وكذا القول بان المتصف
بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تعالى
يتنوع الى امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر
بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والاستخبار والنداء بلا مخاطب وكل ذلك
سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم جل وتقدس واجاب عنه عبد الله بن
سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما
يصير احد الاقسام فيما لا يزال ورد بان وجود الجنس من غير ان يكون في ضمن احد
الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو واحد ازلي امر
واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه
وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر بان يفعل حال عدمه
فاما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كطلب الرجل
تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في اخبار خطاب النبي عم واوامره
ونواهيه لا يختص بمن في عهده بل يتناول الجميع ايضا اذا خصص خطابا شفاهيا وثبوت الحكم
في غيرهم بطريق القياس بحسب ما نعلم او في خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين
ضمنا وتبعا ليس بسفه حتى لو كان شبه هذا الجواب مشهورا بين الجمهور وكلامهم
متردد في ان معنا ذلك انه لا يعدم ما من شانه الازل ان يتعلق بالمعدوم على تقدير
الوجود او المعدوم مما صح الازل لكن لا استمرار له الى الزمان وجوده
صار به الوجود مامورا الخامس ان الرسل لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام
لو كان ازليا [illegible] وايضا ما ذكرنا انما [illegible] بكلمة موسى عم بالطور [illegible]

ومنها ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقه بالاشخاص والافعال حادث
بارادة من الله تعالى واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته
ويتعلق الكلام بموسى عم في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر وهو ان القديم
يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى
يكون المامور منهيا او بالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الا
شاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوه صحة تعلق الامر
بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المص مذهب المعتزلة واستدل على ان الله تعالى
متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات
الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف والاصوات الدالة
على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص واتصاف بالضد
الكلال وهو على الله تعالى محال وان نوقش في عدم التكلم كونه نقصا سيما اذا كان
مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خلاف في ان التكلم اكمل من غيره وقبيح
ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام
ولو انه عرف للقطع بان من اوجد الحركة في جسم لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى
بخلق الاصوات موصوفا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم
وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل
الحق وح فالكلام القائم بذات الله تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي المنتظم من الحروف والاصوات
لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول
مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون ازليا وقد يكون قديما والحرف الاول ايضا
لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع
المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث ممتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين
ان يكون هو المعنى النفسي اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام هو الذي يعني بالكلام
النفسي فان من يورد صيغة امر ونهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك
يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي يسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده
من نفسه ويدير في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع
والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه
كلام النفسي وحديثها وانكره المص وقال ان الكلام النفسي اي كلام النفس غير معقول وقد

وقد شرحناه في بحث السمع فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف
كلام في تحقيق كلام الله النفسي محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على
الامر القائم بالغير والشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه
ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما
مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا
لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة
كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه
كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء
والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب
حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ
والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ
في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم
مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه
دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا
لما عليه متاخرو اصحابنا الا انه بعد التامل تعرف حقيته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل
لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه
اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرتها انما
ترد على ما فهمه الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثالث من وجوه
المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه فتذكر من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر
لو اعتقد انه ليس كلام الله ثم يجابه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى
بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى ثم يرى دالا على ما هو صفة حقيقية وهو من عند الله
ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي او اوجد نقوشه الدالة عليه في
اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه
كفرا وما ذكره من ان ترتيب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ والتلفظ حادث
دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذكر الاشتراك بحصول ... يكون
اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون بعضها متقدما على بعض وانتفاء التعدد فيه

اتفق المسلمون على ان الكذب في كلام الله سبحانه محال اما المعتزلة فلوجهين الاول انه قبيح
لا أولهما ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام
عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة وهو قبيح
وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهذا بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال و
قبحها والثاني انه يفوت مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق
عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي
ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما
الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص على الله تعالى محال ويرد على هذا الوجه انما يدل على
صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى ولا يلزم نقصان في عدم وقوع كلام
في صفتنا فلا يدل على صدق الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه
لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي
في فعله تعالى في هذا المقام الا ان يقصدوا بذلك الالزام للمعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه
في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ فان
كان الكلام النفسي يمتنع كذبه كان الكلام اللفظي الدال عليه صادقا لا محالة
الكلام النفسي ... الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم
الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب اذ لو جاز زوال ذلك الكذب
وهو قديم فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم باطل وهو انا نعلم بالضرورة ان
ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول هذا الدليل يدل على امتناع
صدقه ايضا بان يقال انه لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب
المقابل لذلك الصدق لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه
فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول ولا يفيد هذا
الوجه ايضا الا ما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي الا ان يتكلف في الجواب
بما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى الكلام النفسي كما ذكرنا انفا كذب م
وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكرتم الحدوث ولا يتم لانا
جوزنا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلا يجوز ان يحدث صدق اللفظي مع
حدوث كذبه كان ... واقوى الادلة الثالث وهو معتمد الاصحاب دلالة
على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا وبيانه ... لحجة ... الانبياء
عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات فمن توقف في ثبوت كلام ... تصديقهم
فصدقهم ... وجب الوجود ... لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمرا

وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات
ثابتة اولا من هناك شعري واتباعه الى الاول فان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان
يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو
ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق بدونه كما في ان الحدوث
وينقض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول حاصله ان البقاء وجود
مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون
الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المصنف اشار اليه بقوله ونفى الزائد واستدلوا عليه بوجوه
احدها ان المعقول منه طلبة استمرار الوجود ولا معنى له الا سوى الوجود من حيث انه
الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان
واجب الوجود واجبا لذاته لان ماهو موجود لا لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات
لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء صفة يطرأ بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم الحاجة لانه
بعد الذات الواجب موجود في الزمان الثاني لا من سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف
بان اللازم ليس الا افتقار صفة اخرى ثابتة في الذات ولا امتناع فيه كالارادة فانها
بتوقف على العلم والعلم على الحياة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب
بالذات اقول فيعود الى الوجهين ولا ذلك بناء على ان البقاء وجود خاص فيافي المقدمات
سند لك وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى
الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع
استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق
تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا
عما سواه اولو افتقر البقاء الى شيء لا يفتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما
واجب فهما هنا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفة
الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به
كانت باقية بالبقاء وتسلسل فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه حتى يلزم التسلسل
قلنا فلم يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا بالبقاء الذي هو نفسه والشرط بين وجوب الوجود
يدل على نفي الشركة في الوجوب اي لا يمكن ان يتعدد الواجب وذلك فالتعين الذي به الامتياز
ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل
فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في
التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هنا امور منها ان الحجة

بما صدق

ما صدق عليه فان الماهية الواجبة ان كانت مشتركة مفهومها وفي الخارج ما صدقت
هو عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد وان ارتفع الوجوب
ما صدق عليه هو فقد منع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان متعين كل واحد منهما
منهما بلا تعدد وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات
ان اريد به المفهوم فيرد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين واجب معللا بامر منفصل
عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا تعدد ولا يلزم انفصال عن ذات الواجب
ومفهومه لانا نقول لم يكن شيئا خاصا مختارا في الجواب ايضا لو كان الواجب اكثر
من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وحينئذ اما ان يكون بين الواجب والتعين لزوم
او لا فان لم يكن يلزم جواز انفكاكهما فلزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كلما
هو موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا
بل يلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب و
التعين لزوم فان كان الوجوب لازما للتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب وكلاهما بالذات
لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا
يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا
بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر
اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول
موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية
ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخرى وجوب
التعين وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اريد بالتعين
الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله فان لم يكن بل
جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا نعم وانما يلزم لو لم يكن هناك
تعين لغيره وان اريد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين
بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب فيه ان التعين
المعلول اللازم غير متخلف قلنا مسلم لكن اللازم احد التعينين لا على التعيين لا ثبات التعدد
وهو اي الوجوب الوجودي يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل وان كانت
كون المثلين صفة مشتركة بينهما وجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سيأتي

لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب انه يطلق
نفي التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب
في الجسم من الهيولى والصورة لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى
نفي الضد لان الضد يطلق على المشارك في الموضوع متعاقبا والواجب لا يكون في الموضوع ودل
نفي التحيز ايضا لان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لان
الواجب لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب
ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الغير
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير لكان الغير اما واجبا او ممكنا محتاجا الى الواجب وعلى
التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب فهذا خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم
من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الحيز في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في
امر اخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا لم يستغن المكان عن المتمكن في وجوده لان المكان
قد يوجد بدون المتمكن قلنا مسلم لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما فرضنا هنا ولئن سلم كان من
او يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات
واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب في ذلك
التخصيص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان
الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة لغيره كما ذكرنا
انفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث واقول لو كان
متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم حتى يكون جزءا لا يتجزى
وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم حتى يكون جسما وكل جسم
حادث لما بينا ومن الاجسام مركب ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه
وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب بالذات
وايضا ان حل في شيء لحل اما قبل الانقسام لزم انقسامه بسبب انقسام المحل فيتركب وان لم
ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا انما يتوجه لو كان مجردا وذهب بعض المتصوفة
الى انه تعالى يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فباطل
وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد
لما ذكرنا ان الاثنين لا يتحدان اقول [illegible] وجوب الوجود لذاته [illegible]
على المنازع وقال بعض المتصوفة ان الشيء العارف [illegible] الى مرتبة [illegible]
من الله [illegible] وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك
انه حق وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه ولا اثباته الا بعد تصور ما هو المراد وعلى
على نفي الجهة لان كل ما له جهة فهو جسم او جسماني وكلاهما ممكن حادث [illegible]

ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف
بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحادثة
بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد الميت ورازقا لعمرو الموجود وبالصفات
الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز واستدلوا
بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل اتفاقا
ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال لكان الخلو عنه مع
جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن صفة
كمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون
صفة كمال واعترض عليه بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن
حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يجوز ان يكون
دائما نوع كمال يتعاقب افراده بغير نهاية ويكون حصول كل لاحق
مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن
كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون
نقصا واجيب بان ذات الواجب حينئذ لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل وانه محال
اقول الملازمة ممنوعة والثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث
تغير وهو على الله تعالى محال واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال
الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد به تغير الواجب او تأثره وانفعاله
عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق
الاختيار او بطريق الايجاب بان تقتضي صفة كالية مشروطة بحصول الافراد
ابدا كل كمال بانقضاء الاخر كحركات الافلاك الثالث انه لو اتصف
بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث
ما له اول والازلي ما لا اول له ووجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث
في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز اتصافه بالشيء
يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل
وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون
الازل ظرفا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف

في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء
في ان المحال ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه
بمعنى انه يمكن في الازل وجوده فيما لا يزال كما في قابلية الاله لايجاد العالم
متحققة في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اي يكون في الازل انه
يوجد فلا يمكن ان يوجد في الازل ومبنى هذا الكلام ان يعتبر الحادث بشرط
الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه
بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه
او عن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك
لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته
وهي حادثة لما مر ان ازلية القابل قابليته تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز
ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد
ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين
وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له
ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث
انما جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم
ولا حادث وان اطلق على العدم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او
مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال
العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلانا لا نسلم ان القابلية اعتبار عقلي بمعنى امكان
الاتصاف ولو سلم فازليتها انما يقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز
ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج المخالف بوجوه الاول الاتفاق على انه
تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
وهي حادثة فيوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث
تعلق تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام بها اما
كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم فانه سلبي لا يصلح فيعم هذا المصحح الحادث ان كان صفة
جزءا للمصحح فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع الحصر
لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة وهي المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة
ولا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا

ان تعلوا صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه اوجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث
فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم
يتغير ذلك التعلق بتغيره والخالقية من الصفات الاضافية ومعنى التغير هو التغير في تعلقها بالمخلوق لا في نفسها
وقالت الكرامية لكن اعتقادنا بان تغيرها في ذلك بصفة ... الحادث الكرامية لان قائله ...
ان الله تعالى متكلم بكلام حادث ولا يحل الكل المرئيات والمسموعات حادثة ثابتة في ذاته وكذا السمع والبصر
بحدوث المسموع والمبصر بالحسين ثبت على ما تقدم والاشعرية يقولون النسخ على ما في
الكلام القائم بذاته انما ... بعد الوجود فيكون حادثا والفلاسفة قالوا ان المؤثر الاخص
مع عروض المعية والقبلية للمتغيرين لذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا
انفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحياة وحقيقية ذات اضافة
كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية ويقرب منها الصفات السلبية كالتنزيه عن النسبة
لا يجوز التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا اما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير
في نفسه ويجوز في تعلقه اي ان الادلة المذكورة دلالة على امتناع التغير في صفاته تعالى الى
اي قسم كان وتخصيصها بالثاني مع عموم الادلة خطاء وبه يستدل على نفي الحاجة ايضا بمعنى يجب الوجوب
منها ان الوجوب موضعا يتوقف عليه وجوده الى امر غيره لانه لو لم يكن واجبا لذاته وبه يستدل على نفي الالم
مطلقا يعني سواء كان جسمانيا او عقليا فان الواجب تعالى لا يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو
منافي تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له الا انه لا يكون منافيا للمبدأ وبه يستدل على نفي اللذة المزاجية
لانها من توابع المزاج وكذا انه مستحيل على الواجب تعالى واختصاص اللذة بالمزاج بعيد لان الملك يقتنيها له
على اللذة العقلية فانهم يقولون ان اللذة ادراك الملائم من حيث انه ملائم ولا شيء ادرك لما الا فانه الملذذ
ففلك ضرورة بشهادة الوجدان ثم ان كمالا الا نعتقد الا اجل الكمالات ولا نعتقد اقوى الادراكات كما يكون
لذاته اقوى للذات على الكمالات الاجل مبتهج بالمبدأ الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد بالحالة
التي يسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حالة ثابتة عند ادراك الملائم فربما
يختص ذلك بما ادركناه دون ما لم ندركه فانهما مختلفان قطعا في المعاني الاحوال والصفات الرابعة عشر
دون الوجود يدل على نفي الحال خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعالى صفة ثابتة قائمة بذاته العلم

والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر على نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان الله تعالى
احوالا اربعا العالمية والقادرية والحيية والموجودية وعلى نفي الصفات الزائدة والاثبات خلافا للاشاعرة
من المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى مستحق لهذه الامور في الازل فاختار المصنف ان هذا الامر لا يعلم بالوجود
على نفيها الان نفي هذه الامور لو كانت واجبة لذاتها لزم نفيها الى الحقيقة ابطلناه ولو كانت ممكنة لذاتها
فالمحتاج اذا كان من ذات الواجب لزم ان يكون الواحد فاعلا وقابلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار الواجب
الى غيره وقد يعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الزائد
ذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة
والجهة والمكان ونحو ذلك وجميع الفرق غير المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان
لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي للمشبهين ولا امتناع
ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا
اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر
من الانكشاف فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاول نسميه الرؤية
ونسبتها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع
بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا وهم على الامكان بالنقل
قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه
تعالى مرئيا لما سال الرؤية لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعها او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه
عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بالنبوة
بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والى الاعمال الصالحة الثاني
انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق
ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترض على الوجه
الاول بان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل الى ان يعلم العلم الضروري لانه لازم لها واطلاق اسم الملزوم
على اللازم شائع سيما استعمال الرؤية في العلم وان بعضنا علم ولانه قال اجعلني ممن لا يشك فانه يجاب

بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم
لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا فكان النظر الموصل الى معرفة الرؤية الثاني انا نعلم انه لا يكون
موسى عالما بربه ثم مع انه مخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب مع الحاضر المشاهد الثالث ان
الجواب حينئذ مطابقة السؤال لانه قوله لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا العلم الضروري بالجملة
الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني ايه من اياتك انظر الى اياتك واجيب بان ذلك
لا يستقيم مع قوله لن تراني لان الجواب لا يطابق السؤال لان قوله تعالى لن تراني على ما ذكرتم الاجابة نفي
رؤيته تعالى لا رؤية اية من اياته ومما تابيا فلان اندكاك الجبل اعظم الايات من ايات المخلوق ثم
نفي رؤية الاية وثانيا ان ان الايات انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها
بالاستقرار الثالث ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها
لكن قومه اقترحوا عليه حيث قالوا ارنا الله جهرة فسأل ليمنع عليهم ويعلموا امتناعها على وجه يقنعون
مخالفة ما لا يطلبون حيث قيل ارني انظر اليك واسند اما الى نفسه لا اليهم ليكون ابلغ في قطع ما زعموا وقالوا ارنا الله جهرة
زجرهم وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فعلم ان موسى عليه السلام في زجرهم عن سؤال الرؤية
والجواب ان اخذ الصاعقة دلالة على امتناع السؤال لا لما ذكره وذلك لقصدهم اعجاز موسى عليه السلام عن
الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الرؤية غاية ما يلزمكم عند المعتزلة
فلا يجوز لموسى عليه السلام تاخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم
الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين عند موسى عليه السلام
كفاهم قوله باخبارهم بامتناع الرؤية من غير طلب المحال ومشاهدة الحجة من الاحوال الاولى
فلانهم بعد الطلب والجواب انما يسمعون الجواب منه الخبر بانه كلام الله تعالى وهذا اذا لم يكونوا
كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام الرد
عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى للحق واشفى مع ان الجواب
لا ينفعهم لانهم لا يصدقون بلا تصديقهم بان نفس الكلام كلام الله تعالى الرابع
ان سؤال الرؤية صح مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم
عليه السلام ارني كيف تحيي الموتى واجيب بان الاحاد لا يعرف على امكان الرؤية لا يتوقف على العلم بمسئلة الجعفر

[illegible]

يمكن ان يكون الاشتغال بسائر العلوم والوظائف الشرعية ولم يخطر بالبال المسألة حتى يشتغل بطلبه
فطلب العلم وخطرت بالبال كان هذا المراد فيها طالبا للحق فاجترا على السؤال ليتبين له وجه الحال
واجيب بانه التزامات التي التسلسل بالتقسيم جاهل في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه وما يمتنع وحديث اخذ العلماء
وعن حصول طرفا من علم الكلام من البديهة الشنعاء الطريقة الموجبة الا اليقين كما اعتقد العقلاء
الوجه الثاني ايضا بانه علم تعلق الرؤية على استقرار الجبل حال النظر او حالة السكون اذ لم يكن حكم الزمن
النظر بدلالة الفاء وهو حالة التزلزل والاندكاك ولا يتم امكان الاستقرار حينئذ واجيب بانه علق على
استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة ولا يلزم الاضطراب في الكلام فان قيل تعلق
الجبل ما نحن في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال
او يمكن لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان خلا عن السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط
لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط
التعليقي فهنا مما يتم به عليه العلة واخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق
عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض
كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وفي الجواهر [illegible]
لانا نرى الطول والعرض في الجسم وبهذا يميز الطويل من العريض ويميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض
عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفرد فعند الطول مثلا ان قام بجزء واحد منها
فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا ولو قام بأكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد
بمحلين وهو ممتنع فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب الجسم منها فقد ثبت ان ما صح رؤيته مشترك بين
الجوهر والعرض وحينئذ نقول لا بد لصحة الرؤية من علة مشتركة بينهما لانها تحققت عند الوجود وانتفت
عند العدم فان الجسم والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق [illegible]
تحقق امر مع حال الوجود غير متحقق حال العدم فان لم يستند الى الوجود ترجح بلا مرجح [illegible]
العرض [illegible] استغنائها عن العلة [illegible] الى الوجود والعدم على سواء [illegible] العلة المقتضية للرؤية [illegible]
ان يكون مشتركا بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد بعلل مختلفة
الشيء مرئيا بالعلل [illegible] اما بالجوهر واما بالعرض وهو غير جائز لما مر [illegible]

وجوه

وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الامكان
لا يصلح ان يكون علة لانه صفة عامة [illegible] كونها علة [illegible] الحدوث لا يصلح ان يكون علة
للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة [illegible]
صفة اثبات فلا يتصف بها العدم ولا ما هو مركب منه فان العلة المشتركة هي الوجود [illegible]
مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات [illegible]
متحققة في حق الواجب [illegible] فيصح ان يرى [illegible] وهو المطلوب [illegible]
ذكر من دليل السمع [illegible] على اثبات الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين [illegible]
يمكن ان يقوم عرض واحد بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل آخر [illegible]
واحد بمحلين من حيث [illegible] فانه ليس بممتنع واللازم هو [illegible] بالمعنى الثاني دون الاول [illegible]
تمامه فيقال عرض بوجوه يندفع بها ما اورد عليه كلام امام الحرمين ان المراد بالعلة هو هنا ما يصلح
متعلقا للرؤية لا المؤثر في التحقيق وعلى ما قصده الاكثرون فالاعتراض الاول انما يرد لو كان معناها الاكان
وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة [illegible] الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري [illegible]
ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية [illegible] الثاني انه لا حصر [illegible] في الحدوث
والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة [illegible] الامكان [illegible]
لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان يكون مختصة بحال الوجود
والامكان ليس كذلك فان المعدوم يتصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته [illegible] الثالث انه
الواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للصحة المشتركة
علة مشتركة وما ذكر من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد بالشخص [illegible]
ان [illegible] متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية والعرضية بل يجب ان
يكون مشتركا [illegible] القطع بانا نرى الشيء وندرك له هوية ما من غير ان ندرك كونه
جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ما هو [illegible] خصوصية [illegible] انما [illegible]
[illegible] بل نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل ما فيه من الجواهر
والاعراض [illegible] من تفاصيل الجواهر والاعراض [illegible] نغفل عن التفاصيل [illegible]

لا نعلمها عند ما سألنا عنها وان استقصينا في ذلك انما نعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة
بين الجوهر والعرض لا الخصوصية التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق
بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها
اجمالي لا اتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال
وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود علة
وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب [illegible] صحة رؤيته لجواز ان تكون
الخصوصية الجوهرية والعرضية شرطا لها او خصوصية الواجب مانعة عنها ووجه الورود فانه
صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح علة لها [illegible] لا صحة الرؤية [illegible] الشرطية
المانعة انما يقتضي تحقق الرؤية لا صحتها واعترض ايضا بوجوه آخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود
بين الواجب وغيره كيف وقد جزم معظم الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته ولا جواب الا بان
التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكر
وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو وارد [illegible] الالزام [illegible] لما يتمسك به [illegible] بعض المحققين
مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود
ومعروضه ليسا متمايزين في الخارج [illegible] كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود
عين الماهية بالمعنى الذي حررناه وبين اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه
من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منها ما [illegible] كلها متفقة
الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل فضلا عنه [illegible] كل موجود [illegible] الاصوات والطعوم
والروايح والاعتقادات والقدرة والارادات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري [illegible] الاشعري
بل قرينه وقولنا ان الاشياء تتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله تعالى [illegible] فساده ونبه الاشياء
على امتناع ذلك لكن لم [illegible] المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك [illegible]
باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الوجود فقط
لانه [illegible] الاختلاف [illegible] بل نعلم بالضرورة [illegible] العقل [illegible] الوجود [illegible]

كون

كون الوجود عين الحقيقة المخصوصة [illegible] منها النقض الدليل بصحة الخالقية فانها امر مشترك بين الواجب والمخلوق
ولا مشترك بينهما يصلح علة لها سوى الوجود فيلزم صحة خالقية الواجب [illegible]
بانها امر اعتباري [illegible] لا تقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية لما
لكن العرض يبطل هناك علة لان المانع [illegible] صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بالامر المحقق له
في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فنقول كما ان تعلق الرؤية بشيء [illegible] كونه مرئيا يقتضي كونه
من الامور العينية لا من الاعتباريات المحضة كذلك تعلق الملموسية [illegible] يقتضي كونه [illegible]
ذات الامور الاعتبارية المحضة [illegible] نسلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا
وجه له غير ان [illegible] تعلق اللمس بشيء [illegible] يقتضي كونه من الموجودات الخارجية والصحة
عبارة عن امكان كونه ملموسا وامثاله من الاعتبارات العقلية التي لا تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند
الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية لا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة الخالقية
اذ كل ما يقال في هذا يقال في ذلك والعكس [illegible] ان سلم ورود النقض باحدهما وجب [illegible] عن النقض بالاخر
الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وعلى ان الايات والاحاديث
الواردة فيها على ظواهرها حتى روي حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما النص فمن الكتاب
[illegible] وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة [illegible] ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل
[illegible] وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى
والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول [illegible]
للنظر [illegible] واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار [illegible] ولو سلم [illegible]
بالى بمعنى الانتظار وقال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظمآن ماء الغمام [illegible]
ينظرون مطر الغمام [illegible] التشبيه على الانتظار [illegible] وقال وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن تاتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله [illegible]
الى الملوك [illegible] اي ينظرون عطاياه [illegible] انتظار [illegible] بان انتظار النعم [illegible]
[illegible] الانتظار [illegible] لا يصلح الاخبار به بشارة مع ان سوق الآية لبشارة المؤمنين [illegible]
[illegible] في غاية الفرح والسرور [illegible] ان كون الى اسما بمعنى النعمة لم يثبت في اللغة [illegible]

وقرابته والخلاف له بالقسم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة
التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما
المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند الثقات ولم يدل عليه الا بيان الاحتمال ان يكون المعنى والاول
يرجح ما لا كلام [illegible] النظر اما موجود بعد الاستقرار ولا يمنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية
بطريق الحقيقة ولا بيان فانا لا نمنع حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى [illegible]
العلي في العرف ولذلك [illegible] الدنيا او ناظرات الى اثار [illegible] الصادر
من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا
ناظرات يوم بكر [illegible] من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد يوم بكر يوم القتال مع
حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل [illegible] مسيلمة [illegible] ظاهر وفي الثاني
[illegible] يكون النظر المجرد عن الصلة الرؤية كما مر انفا الثاني ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب
الحدقة الى المرئي لا نفسها [illegible] الرؤية مثل [illegible] والازدراء والرضى والقرب والذل
والخشوع [illegible] لا يصلح صفة للرؤية بل هي حال تدل عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة
ولتحققه مع انتفاء الرؤية في نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا
ازل انظر الى الهلال حتى رايته [illegible] لكان الشيء غاية لنفسه [illegible] والنظر اليه
[illegible] الجنة قال الله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون [illegible] الرؤية
[illegible]
من الرؤية [illegible] على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها [illegible] عليه السلام
[illegible] النظر [illegible] حقيقة [illegible] بشهادة النقل عن ائمة اللغة [illegible]
[illegible]
بل يقال نظرت الى مطلع الهلال [illegible] كما يقال لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال
ولو سلم [illegible] حذف المضاف [illegible] اطلاق النظر على تقليب الحدقة
[illegible] تقدير كون النظر عبارة عن الرؤية يجب الحمل عليه [illegible]
كثيرة [illegible] ولا قرينة [illegible] المراد في التعيين [illegible]

الالجاء التعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث [illegible] الكفار [illegible]
بكونهم محجوبين فكان المؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه
وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى
بالجنة والزيادة بالرؤية [illegible] كما سيجيء [illegible] البعض [illegible] الحسنى [illegible] الجزاء
المستحق والزيادة هي الفضل [illegible] الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة
قلنا [illegible] على انها اجل من ان يعد في الحسنات [illegible] الاعمال الصالحات والنقل [illegible]
قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته [illegible]
رواه [illegible] صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا
دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه قالوا
ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجنا من النار فيكشف الحجاب
فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم [illegible]
[illegible] ادنى اهل الجنة منزلة من ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف
سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث [illegible] من ائمة الحديث الا انها
والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها [illegible]
منها الشبهة ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في [illegible]
على اختلاف المذهبين [illegible] البارئ تعالى [illegible] الامتناع [illegible] الجهات
فتمتنع رؤيته [illegible] الحصر [illegible] في الغائب [illegible] ان الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة [illegible]
[illegible] وهي مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة [illegible] الاشتراك [illegible]
في الغائب [illegible] الاشاعرة [illegible] رؤية ما لا يكون مقابلا [illegible] بل جوزوا [illegible]
انه لو جاز [illegible] لحصل [illegible] في الدنيا والآخرة [illegible] على العلم الاول
[illegible] بالضرورة والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة [illegible] من اللوازم
اللزوم ان للرؤية شروطا [illegible] تجب الرؤية [illegible] وتمتنع [illegible] ولا يعقل من تلك الشرائط

في حق رؤيته تعالى انا نعلم ان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاكتفاء ما سواهما بالجملة
فان كفينا في رؤيته تعالى لم يشترط بشرط اخر غيرهما لزم ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق
شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفينا الى
ان لا نراه الان ولا نراه في الاخرة ايضا وكذا الان الشرائط التي هي ما سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا
انها لا يعقل بالنسبة اليه تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والذي من قبله تعالى لا
يتصور فيه التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى اما لذاته او لصفة لازمة له لان الاوصاف
انتساب الحوادث فلو جاز رؤيته تعالى لجاز في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويز ذلك سفسطة
ان اردتم بالتجويز حكم العقل فانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فلم تلزم
بل هو مطابق للواقع وان اردتم به تردد العقل فيه وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها
من العلوم القطعية الضرورية كعدم صيرورة ما في البيت اناسا فضلاء عالمين باشكال العلوم
والمخروطات وغير ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان تجويزها من الممكنات
الى الان وليس الجزم به ابلغ من عدم الجبل المذكور فيجامع العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لان
هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يجوز ان
يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد تحقق شرائطها بتمامها ولا
نرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا لا نرى بعض اجزائه دون بعض
مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن
البصر مختلفة فلا يرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول المشاهد
الزاوية فيه فلو كان علة في عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي زيد بعده عن البصر بقدر
قطره وجب ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية فالصغر لا يلزم ان نرى
جميع اجزائه ونراه كبيرا انما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها
على ما يقتضيه علم المناظر وقال صاحب المواقف متعقبا هذا بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى واذ على هذا
التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وفي الابعد ومع رؤية
كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء

اكبر مما

اكبر مما هو عليه يقتضي اما ازيد منه بمثل فلا يرى الا ضعفا ضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا او صغير
اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها اصغر مما هو عليه وبعضها اكبر بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح
فوجب ان يرى الكل على حاله فلا تفاوت حتى في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون
بعض والنقل منها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك من وجهين احدهما ان الادراك بالبصر عبارة
شايعة في الادراك بالبصر اسناد الفعل الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين
او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل
العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر
بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع
للعموم والاستغراق كما ذكرتم لا يقال انه لا يدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليه النفي فرفعها
ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن العموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية
فكان المعنى لا تدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي
يدل على الاثبات للبعض فالاية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار ولكن سلمنا الكلام عموم السلب
العموم فلا نسلم عمومه في الاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمنا لكن الادراك
بالبصر هو الرؤية لانه لا يمكن رؤية تحققية مع ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته
النيل والوصول مأخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة
الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم
فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا فيمكن ان يرى لا بتلك الجارحة كما هو المدعى فان المتبادر في عرف
تعالى بهذه الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر في الدنيا وسمي رؤية يحصل لنا تلك الحالة بعينها
بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيها انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء
المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر ان ممتنع
رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما
كمال والجواب ما ذكرتم حجة لنا لان المدح انما هو في امتناع الرؤية بالمعنى المتنازع فيه مع امكان الرؤية بالمعنى
الذي ذكرنا انما المدح في امتناع الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لا نفيهما

نفيها او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية المخصوصة فلا يلزم من نفيه

والرضى والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني ان الرحمة عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء
واليد والكرم والرضى كل واحد ارادة مخصوصة والتكوين ليس من احدا القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد
الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضى صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان
التكوين صفة ازلية زائدة على السبعة المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل كن متقدما على
كون المكونات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة
اثرها الصحة والصحة لا يستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة
هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير وايضا الامكان يعلل المقدورية
فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اي اخراج المقدور
من حيز الامكان من الامكان الى الوجود فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة
جعلناها اثر القدرة هي صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه
الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالنسبة الى الفاعل وهي معللة
بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها لما بعينه
احد طرفيه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وهي تلك الصفة هي
التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصلح اثر القدرة وانما يحتاج في صدور احدهما بعينه عنه الى مخصص
وهي الارادة المتعلقة بذلك الطرف فلا حاجة الى صفة التكوين غير القدرة التي توقف تاثيرها بواسطة الارادة
المتعلقة به الفصل الثالث في افعال المكلفين الفعل المتصف بالزائد على الحدوث اما ان يتصف بامر زائد
على الحدوث اولا الثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله
ذم اولا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح
ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح اولا والاول واجب ان استحق بتركه ذم والا فمندوب
والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها
عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح
في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له او لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف

ومبنى

ومبنى الحسن والقبح السابقين له على اصل المعتزلة الثابتة وليس له ان يعكس القضية بمعنى في نفسه
بان يجعل ما حسن قبيحا وما قبح حسنا نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص
او الاحوال كان الشارع يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم
للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه
الشرع كما يزعم المعتزلة بل الشرع هو المثبت له فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع
القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا
كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول
الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة
صفة نقص فيقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان
واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض
ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما
بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما
وذلك ايضا مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم
ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب فما تعلق به المدح
في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا
وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق
المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها
سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت
كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن
الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله
ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد يدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يدرك
بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة كما في صوم اخر يوم من رمضان وحرمة صوم

اوجبه الشارع او وجه مقتضية لكونه منهيا عنه من غير الحاجة حرمه الشارع فان الحسن والقبيح بهذا المعنى
موقوف على كشف الشارع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما
اما بضرورة او نظر ثم انهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما
وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبيح جميعا فقالوا
ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة
لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة
الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما
مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف
بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا او ظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة الى ان الحكم في
الاشياء وقبحها بحكم العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب
حاصل لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف بذلك منكر الشرائع ايضا فلو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع
والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقول بالحسن والقبح
في الصور المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم لا نزاع لنا فيه وانما بهذا المعنى
متعلقان وبالمعنى المتنازع فيه ثم [illegible] الشرع لم يثبتا اصلا الا ان العلم بحسن ما امر به
الشارع او اخبر عن حسنه وقبح ما نهى عنه او اخبر بقبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر
بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه [illegible] او بالحكم [illegible] اما
بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر
والنهي دليل الحسن والقبيح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبيح عبارة عن كونه
متعلق النهي والذم [illegible] لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبيح فان الشارع [illegible]
او يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان [illegible] والجواب
ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين الاول والثاني لا بمعنى المتنازع فيه ومنع [illegible] التفاوت
في العلم التفاوت المتصور [illegible] ما قيل لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا
لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب [illegible]

العلوم الضرورية [illegible] التفاوت في تصورات اطرافها ولما فرغ من ادلة المعتزلة اشار الى الجواب
عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح وما قبح الحسن
والتالي باطل فان الكذب قد يحسن [illegible] اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق [illegible] هلاكه
ولقوله في الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء النبي اقبح
منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا من ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض وهذا اشارة
المصنف [illegible] الكذب على ما ذكرنا اشار بقوله ارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص [illegible] الدليل
الثاني لو كان الحسن والقبيح بالعقل لما كان شيء من افعال العبد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل اتفاقا [illegible]
ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من الافعال الجبرية بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد
ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى بلا مرجح
لزم الترجيح بلا مرجح وانسداد باب اثبات الصانع وان توقف على المرجح ان لم يجب معه الفعل بل يصح معه الفعل
والا [illegible] الفعل اضطراريا [illegible] مجبورا واجيب بان المرجح هو الارادة
[illegible] الترجيح [illegible] الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه
كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله [illegible] واستغنائه [illegible] على انتفاء القبح [illegible]
قد اجمعنا [illegible] لا يفعل القبيح [illegible] الاشاعرة [illegible]
ولا لحد عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب [illegible] عليه
بفعله لان الله تعالى مستغن [illegible] قبيحا [illegible] العالم بالقبيح
الممتنع عنه [illegible] انه تعالى قادر على القبيح [illegible]
فانه تعالى لا يقدر على القبيح [illegible] بما سبق من ان نسبة القدرة الى [illegible]
على السواء والقبائح منها [illegible] واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة
وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه [illegible] لا ينافي
القدرة والى هذا اشار بقوله [illegible] ونفي الغرض يستلزم العبث [illegible] ذهب اليه [illegible]
في ان افعال الله تعالى [illegible] بالاغراض [illegible] الاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض
والعلل الغائية [illegible] لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو [illegible]

ابدين عن امر فلا لانهما استويا وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل اذ كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه
لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة وما كان غرضا له يكون وجوده اصلح للفاعل من
عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض بان الغرض قد يكون
عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى عاد حاصل
الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له من العلم بالغرض فلذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة
قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الشافعية
الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وهو قول النبي
صلى الله عليه وسلم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه تعالى يريد من الكافر الايمان
لا الكفر ومن الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول
ان ارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح بالمنع فانه تصرف في ملكه حيث يشاء والثاني ان الامر
لا يراد قبيح وهو ممنوع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمأمور به كما اذا امر العبد امتحانا
الا فانه يريد منه العصيان لا الطاعة وكذا النهي الثالث ان الله تعالى علق ارادته بما هو
بجملة بانه خالق لما يشاء بقدرته من غير اكراه فهو ما اضطره الى الارادة على صفة الحدوث
المقدرة والمعتزلة اجابوا بانه قالوا بعض الافعال مستندة الينا كالمعاصي وعلى انها غير متعلقة بها
ليس كما قالوا يلزم الا يكون من الخالق الطاعة من العاصي وتقع منهم الكفر من الكافر والمعصية من العاصي
لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فالذين عليه ان يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد
خلاف ما هو مراده تعالى والظاهر انه لا يصير عظيم ذلك ويشبه ذلك ما يحكى ان القاضي
عبد الجبار دار الصاحب بن عباد رأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء
فقال الاستاذ سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية ... لازمة
وذلك لان الله تعالى يريد الايمان والطاعة مطلقا فلم يقع الا المغلوبية بل اراد من العباد الايمان
والطاعة بمحض اختيارهم فلا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره
رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء اذ لا يلزم من وقوع مراده تعالى وقوع ما لا يريده
والقاطع لكونه نقيصة هو ... وايضا انه ينتج على جهلا والعاقل ... الا برية ... الفئة

بكل ما يعلم استحالة تعلق بالعلم

والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على امر فلا يكون موجبا للامتناع او وجوبه والضرورة قاضية
باستناد افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحده
القطع مع الاتفاق على انما افعالهم على اضافة اليهم ... القائم بالقاعد والاكل والشارب وغير ذلك
مثلا له كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري
الا انما بقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك
مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد
والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى
كونه محلا له وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار
واختار المصنف المذهب الثاني فيه الضرورة فان كل احد يجد في نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش
والصاعد باختياره الى المنارة والساقط منها ويعلم ان الاولين يستندان الى قدرته واختياره وانه لولا هما
لم يصدر شيء منها بخلاف الاخرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق
بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما
في الثانية لا الى تأثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره
كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم تأثيرها الاستقلال فيها
لجواز ان يكون المدار جزء اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها
منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يتمكن من الفعل
والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه
باختياره والا لزم التسلسل فنقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب
الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم
اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر فلا يكون ما فرضناه مرجحا بتمامه وصدور الفعل
عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل
اضطراريا لا اختياريا اقول وبهذا التقرير حيث جعل المرجح سقط الجواب بان ترجيح الفاعل المختار

جاز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح
داعٍ فالحق الترجيح بلا مرجح ولم يحتج الى ما قال صاحب الحواشي الحقيقة من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب
المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك
احد الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب منه واجاب المص عنه بقوله والوجوب بالداعي لا ينافي القدرة يعني
ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الحادثة
اما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه مع قوله كما في الباري اشارة
الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل الدال على ما هو الجبر لدل ايضا على كون الباري موجبا لفعله لا قادرا مختارا
فان ما ذكرتم جار في حقه ايضا واجاب المص عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة يخلقها الله فيه
بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادته تعالى
قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورده الشارح بانه لا يدفع النقض لانه يقال لما لم يكن الترك مع الارادة
القديمة كان موجبا لا قادرا وان امكن فان لم يتوقف على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الاصل
معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتم في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل
دون النقض انما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب الحواشي في هذا الرد
نظر لان حاصل ما ذكره من الفرق بين ارادة العبد وارادته تعالى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج
الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح
اولا لكن الثاني [illegible] لا يحتاج الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد
ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري تعالى فهو يحتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل
بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل
لا يتجه النقض ويتم الجواب اقول محصل الفرق ان الترجيح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا [illegible]
بل [illegible] فلا يكون العبد مستقلا في فعله والترجيح في فعل الباري لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم
عدم استقلاله في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا
عن الفاعل او غيره يصير واجبا والترك معه على التقديرين ممتنعا ثم ان هذا الفرق انما يفيد لو قيل
الصورتين في الاستقلال وعدمه [illegible] لا يفيد الا افتراقهما في الاضطرار وعدمه [illegible]

لان الناقض

لان الناقض يدعي لزوم كون الباري تعالى مضطرا في فعله لا فاعلا مختارا لا لزوم كونه لا يكون [illegible] المرجح
منه ولا يكون صادرا عنه احتياجا الى مرجح اخر ثم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الاخر لو كان صادرا
عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فلا لزوم فيبطل ما ذكره من الفرق
بالاستقلال وعدمه [illegible] ايضا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد [illegible] العالم على [illegible] الفاعل
والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا يشعر بتفاصيل كمياتها وكيفياتها [illegible]
كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى
والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي [illegible]
ولا بوضع الحركة لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب [illegible] الحروف والكلمات
بتحريك الانامل من غير شعور له بما في الانامل من الاجزاء ولا بما فيها من العظام والغضاريف [illegible]
والعضلات والرباطات [illegible] بتفاصيل حركاتها [illegible] التي بها تتأتى تلك الصور والنقوش
الخطية [illegible] لا يقال الايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد [illegible] الاجمالي [illegible] الايجاد
لا يتصور بدون العلم بالموجد [illegible] لعل [illegible] الايجاد [illegible] بالفعل
[illegible] نعم الايجاد بالاختيار [illegible] القصد [illegible] لا يكون [illegible] العلم به
يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف [illegible] المذكورة [illegible] ومنها ان
العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم [illegible]
واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو محال لاستحالة اجتماع [illegible]
وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم [illegible] من الحركة والسكون ولان القادر [illegible]
لا يكون [illegible] ولا مانع [illegible] من المرادين [illegible] جميع الزمان [illegible]
وهو [illegible] الاستحالة [illegible] فلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال
كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب [illegible] عنه [illegible] الاجتماع [illegible]
[illegible] المفروض [illegible] اذ المفروض [illegible] الاستقلال
بالتاثير [illegible] التفاوت بالقوة والشدة [illegible] الفاعل [illegible]

الخير فها تعلق الفعل بها من حيث خصايص كون الفاعل الموجد لها الفعل في الحقيقة الوجه
حدوث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث بل لما يجيء بقوله والحدوث اعتباري لانا نقول الفاعل قبل
انما يوجد الفاعل في الماضي فيما يرجحها وصها ان العبد لو كان موجدا للفعل بنفسه لجاز ان
يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد الفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المصنف
بقوله من امتناع الجسم بغيره يعني ان امتناع صدور الجسم من العبد بسبب الغير ... الجسم لا يجوز ان يصدر منه الجسم
كما نجد انا نقدم من تحقق الصفات المصححة ... صدور الجسم عن الجسم لتحقق المانع ومنها انه
لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان عالما بتفاصيله لان الخالق ... بانا نفعله
علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت ... الاحتياط
للمنع منه بقوله ... الافعال لا يعتمد فيه المماثلة
مثل كثير من بعض الحركات ... المماثلة ... بالقدرة بل بسبب فعلها
الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله كان بعض افعاله
خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق ... فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من ...
واجاب المصنف بقوله والنسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى ان النسبة في الخيرية انما تكون
بين الصفتين ... ومنها ان الامة مجمعون على وجوب الشكر لله تعالى بل وجوبه على
نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يجب الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر العبد لغيره على فعل
نفسه واجاب المصنف بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى على نعمة الايمان بل
على اقداره وتمكينه ... السمع ... الدلائل السمعية
التي تمسك الاشاعرة بها وجعلها انواعا باعتبار خصوصيات ...
بلفظ الخلق ... العبد ... او بلفظ الجعل او الفعل ... الوارد بلفظ الخلق
لكل شيء ... قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه ... فلا
يصح الاستدلال ... خالق لبعض الاشياء ... المخالفين ...
فيدخل فيه افعال العبد وكذلك قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى
انا كل شيء خلقناه بقدر ... قوله تعالى ... والحمد لله ... الانسان

او ضيرا

او ضيرا ... الاخرى
الاولى ... بمنزلة الاشارة ... الحكم ... ان هذا المعنى ليس الا هنا
المعنى ... ويلزم منه ... الاية على ... لا غيره ... قوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون ... هذا القبيل قوله ... واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق
... بما في القلوب من الدواعي والعقائد ... على طريق نفي اللازم
العلم ... الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم اللازم
... لا ينبغي ... بالاية على كون العبد خالقا لافعاله ... على اللزوم
... قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا
مسلمين لك ومن ذريتنا ... مقيم الصلوة ... واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل ... المراد
بفعل ... ان الله ... بل ... سائر ... موجودها من الله
تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد ... عدول عن الظاهر ... قوله تعالى قل كل من
عند الله ... من نعمة فمن الله ... انه ... وابكى ... الكلام ...
... الرحمن ... ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير
الله ومشيته ... وقد ذكر العلماء ... ولما تاويل ... الشيخ
... لا شك ان الله تعالى ... البتة ...
... افعال العباد اليه تعالى ... كما يدل عليه بعض الايات ...
... التمكين ... الفاعل الاخير ... بمثله ...
الدالة على ان افعال العباد ... واختيارهم ... انواع ... الايات الصريحة ...
... الى العباد ... كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها ... الذين
اسأوا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات ... كقوله تعالى وما
تفعلوا من خير فان الله به عليم ... وافعلوا الخير ... كقوله تعالى ... بما كانوا يصنعون والله يعلم
ما تصنعون ... كقوله تعالى ... كل نفس بما كسبت رهينة ... كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس
بما كسبت ... كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت وجعلوا لله شركاء الجن

والملك كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين وان تخلق لكم من الطين كهيئة الطير
والاحداث كقوله تعالى حتى احدث لك منه ذكرا والابداع كقوله تعالى بديع السموات
وامثال ذلك كثيرة في القران واجيب بانه لما ثبت من الدلايل السابقة ان الحق بقضية الاصل يجب حمل
هذه الالفاظ مجازا عن التسبب العادي او حمل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال
في نفس الامر فانه يصح على حقيقته والملك في انه بمعنى التقدير واما على راي الامام فيحمل
التقدير ولا يصح بل الفعل وقد الحقيقي بخلق الله من غير اختيار العبد فلا مجاز ولا استقلال
استقلال للعبد ولا نزاع ومنها الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة بانه لا مانع لهم من الايمان
والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما
منعك ان تسجد وما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون
عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القران ومنها الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سبق من ان فعل العبد بارادة
الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك رتب عليها واما على راي
الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته بمشية الله تعالى لقوله تعالى وما تشاءون
الا ان يشاء الله ومنها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار
والاعتبار واجيب بما سبق من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الايات الدالة على استناد
الافعال الى العباد استناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى ولنبدا من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب
ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس
من المتنازع فيه في شيء والنقلي اذا تعارضت لم يقبل شيء منها وانهما خصوصا في المسائل اليقينية ويجب الرجوع
الى غيرها من الدلايل العقلية والترجيح معنا لان الشواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها
انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوايد الوعد والوعيد وارسال
الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان
وكذا بين ما يقع باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع ان الفرق ضروري مدرك بالوجدان فلان الحق ضرورة
بخلق الله تعالى من غير تاثير العبد فيه واجيب بان ذلك انما يرد على الجبرية النافين للقدرة للعبد واختياره اصلا

من يجعل فعله مستقلا في ايجاده بقدرته وارادته كما كسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى فان
المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وساير الغرايز
الغير الاختيارية كما ان الفاعل لا يوجب المدح والذم ما لم يتوجه الى المحلية كما لا يرى ان خلق الاحراق
عقيب مسه النار بخلق الله عند اقتران الفعل الخارجي بالنار فانه تعالى لا يباين فاعل المحرق واحرقها
ان من افعال العباد ما لا يصح من الكريم خالقها كالظلم والشرك وغير ذلك ومنها ان فعل العبد
وجوب الموقع وامتناعه تابع لقصده وارادته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير
فلو جاز حاصل الصغرى فظاهر لانه من اشتهى الطعام وعطشه صورة الطعام والماء
بالاكل والشرب البتة ومن علم ان دخول النار يحرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما
الكبرى فلانه لو يكن بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد بل لارادة
من اوجده وخلقه بعد كما حققه واجيب بان ما ذكرتم في الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع
الواقع والاتفاق في فعل يتبع ارادة الغير كما في الخدم والعبيد فتنقض الكبرى ولو سلم الوجوب
والامتناع فلا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة
ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال الخلق لم يصح اسنادها اليهم اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر
فلا يصح ان يقال انه فاسق كافر زان سارق قايم قاعد الا ما لا يصح وجوابه ان مثل هذه الاسامي انما
يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا يرى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى
في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحل فانهم لم يتصفوا بصفة التشبيه بناء على صدورهم الفاسد ولا
المنعم على الله تعالى بايجاده المطابق لحقيقة الاجسام وانهم مع ان المعتزلة لما اسندوا افعال العبد اليهم
وراوا فيها ترتيبا وقالوا ايضا ان الفعل المترتب على اخر يصدر عنهم وان لم يقصد اليه اصلا فلم
يمكنهم هذا اسناد الفعل المرتب الى غيرهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد
وهو ان يوجب فعل الفاعل فعلا اخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان الاول منهما اوجب الفاعل
الثاني سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم ينقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث
ابتداء من غير توسط فعل اخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل اخر هو المتولد كحركة
المفتاح بسبب حركة اليد والذي اختلفوا فيه ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر والاقرب الجبرية انه

لا انه من فعلنا كالمباشر [illegible] من فعل الله تعالى [illegible] عليه المدح والذم
حسن المدح على بعض افعال المتولدة [illegible] العلم باضافته الينا
وقالت المعتزلة المتولد [illegible] الفعل الذي ترتب
عليه [illegible] باختيار [illegible]
[illegible] عليه [illegible]
[illegible] ان حسن المدح والذم لا يدل على اسناد المتولد الينا لان ذلك
لا يحصل [illegible] النار اذا احرق بها
مع انا نعلم ان الحرق [illegible] الا الاحراق فان الاحراق عند الالقاء [illegible]
[illegible] خلق الفعل [illegible] والالزام [illegible]
خاصة [illegible] بقضاء الله وقدره [illegible]
افعال العباد فان كان المراد بالقضاء [illegible] قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات [illegible]
[illegible] افعال العباد [illegible]
كان المراد [illegible] الايجاب [illegible] قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه [illegible]
[illegible] بالقضاء والقدر [illegible]
الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض [illegible]
[illegible] جميع الافعال بالقضاء والقدر [illegible]
اشار بقوله [illegible] امير المؤمنين علي عليه السلام في حديث الاصبغ [illegible] الاصبغ
ابن نباتة ان شيخا قام الى امير المؤمنين علي بن ابي طالب [illegible] بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام
بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا
تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له
الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم
مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء
لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي [illegible]

[illegible] والاخرة [illegible] المدح [illegible] بالذم [illegible]
الاوثان وجنود الشيطان [illegible]
ان الله [illegible]
خلقه عبثا [illegible] خلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من
النار [illegible]
[illegible]
فاراد [illegible] والاضلال [illegible] خلق [illegible] والاضلال [illegible]
[illegible] الاضلال [illegible] الاول الاشارة [illegible]
[illegible] الاضلال [illegible] المذكورة [illegible]
[illegible] الاضلال والاضلال [illegible]
تعالى [illegible]
الاضلال [illegible] كقوله تعالى ومن يضلل الله فما له من هاد
وقوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا [illegible] واما الاشاعرة فالاضلال [illegible]
والضلال [illegible]
[illegible] اطفال الكفار [illegible]
[illegible] نوح [illegible]
[illegible] والمصنف اجاب عنه بقوله [illegible] كلام نوح عليه السلام
[illegible] ان اطفال الكفار [illegible] الجنة
[illegible] اجاب عنه بقوله [illegible] الطفل [illegible]
[illegible] ان حكم الطفل [illegible] من الرق [illegible]
والتزويج والصلاة عليه [illegible] اجاب عنه بقوله [illegible]
الاحكام [illegible] سائر الاحكام [illegible] التكليف [illegible]
[illegible] التكليف [illegible]

مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه من استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح [illegible]
عليه من وجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك
التكليف واجيب بان الجرح مضرة صرفة والتداوي لا يكون الا بالتخلص عن ذلك الضرر بخلاف التكليف فانه
منافع عظيمة لا يمكن التخلص عن المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي
الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضا المتعاوضين فكذلك
التكليف ينبغي ان يشترط فيها رضا المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح واجيب
الاعتبار في المعاوضة الى رضا الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب
الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل
ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب بان التكليف لو كان شكرا على
النعم [illegible] المشقة في [illegible] عن كونها [illegible] اشار بقوله [illegible] المعاوضة للشكر
مسألة والنوع يحتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافعة المحتاجة الى الرياضة وادامة النظر في الامور
العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب اراد بيان حسن التكليف
على طريقة حكماء الاسلام بيانه ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه
الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح ونحو ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد الا في مدة [illegible]
يتعذر معها [illegible] ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل منهم لصاحبه بعضها [illegible] الآخر
ذلك [illegible] واحدا ويخيط [illegible] الاخر الابرة [illegible] سائر الامور فيتم امر معاشه
باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا
لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيدعو ذلك
الى الجور على الغير فيقع من ذلك التنازع فيختل امر الاجتماع ونظامه والمعاملة والعدل لجزئياتهما
غير محصورة لا تنضبط الا بوضع قوانين كلية هي السنة والشرع فلا بد من شارع يبين ذلك على الوجه الذي
ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة
لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر [illegible] باختصاصه بآيات
تدل على انه من عند الله تعالى وهي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى

عليهم

عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي
عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية وكان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن
كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرع العبادات
المذكرة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكير بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع
داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق وبالاعتراف
بوعد ووعيد وثواب وعقاب آخري [illegible] القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والانقياد
للسنة التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم للنظام من النوع وتلك
السنة [illegible] الطريقة التي اتى بها الشارع [illegible] استحقاقا نافعا في امور ثلاثة الاول رياضة
القوى النفسانية بمنعها من متابعة الشهوة والغضب المانعين من توجه النفس الى ملاحظة الجناب
القدسي الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملكة
[illegible] الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في النوع مع زيادة
الاجر والثواب في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام فتبعه الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم
وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واتباعهم واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح
لان الانسان يقتضي طبعه الميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرمها وزجر عنها قرب من ترك القبائح
وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم
بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه
والة ان احتاج اليه [illegible] شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به
ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة
للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بحكم آخر او لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل
زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال [illegible] الفعل [illegible] وجوب [illegible] واما ما يرجع الى
الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال
خال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف
بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح والاخلال بالواجب

والمنن وبطلانه لا يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا ولا يكون
القبيح ممتنعا عليه فلذا لا يخل بالواجب لئلا يثبت المستحق للثواب عليه لما يرجع الى المكلف فوجب ان يكون عالما
على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم به متمكنا من آلة الفعل ان كان الفعل مما يحتاج الى آلة ومتعلقه كما علم
عقلي او سمعي والمراد ظن وما عمل او ما يتعلق به فقد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عمليا محضا فالعلم
بوجوبه تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها فقد يكون سمعيا لا يستقل
العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وكان النبي صلى الله عليه وآله مثل العبادات فاما
فاما الظن ففي كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما ومن شرط التكليف
ولا يطلب الثواب التكليف لابد وان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم
ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي باطل لما عرفت ان الثواب اللازم من التكليف يستلزم المشقة ثم الثواب
يستلزم الخلو من المشقة والجمع بينهما محال فلو لم ينقطع التكليف دائما امتنع الثواب دائما فلم يكن ايصال الا
المستحق وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهو التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر
وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان ان يقال لو كان حسن التكليف لتعريض للثواب لما حسن بالنسبة
الى المكلف الكافر لانه لا يستحق الثواب وتكليف الكافر مفسدة لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الآخرة اجاب بقوله ومن فسد
لا من جهة التكليف بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصلت من سوء
اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف مع الفائدة ثابتة والوجه
سؤال من قال بتوجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان فائدة التكليف هي الثواب ولا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهو التعريض
للثواب لا الثواب كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فائدة امتثال التكليف للمكلف به لا فائدة التكليف
واللطف واجب لتحصيل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء
وهو واجب عند المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا
والا لزم نقض الغرض بيانه الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان
ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا
لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه وان كان
من المكلف وجب عليه ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه

لا فايدة فيه

العلم بالفعل ووجه القبح منتفية والجواز لا ينافي اللطف والاخبار باستحقاق الشقاوة ليس بمفسدة
اشارة الى جواب عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف فانه احتج الاشاعرة على منع ان اللطف واجب
اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف
الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونها فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا
لانا مكلفون بتركها فليس هنا وجه قبح وتقرير الثاني انا لو فرضنا انه يكلف مع وجود اللطف او مع عدم اللطف
بطل فان الزمان يكون خاليا عن الامام والآن في زمان هو لطف فيه الامام ... والثاني بان
يكون عدمه لعدم القدرة عليه فليس بفعل لله تعالى بل وجوده مع عدم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب
ان اللطف ليس هو مما يحصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا ما يقرب حصول
الملطوف فيه ويرجح وجوده فيه فانه لا يجوز ان يكون مقتضيا وجود اللطف عارض او يمنع المقتضي
عليه فكيف اعتبار الجواز وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر منه ما ينافي اللطف
بين المنافيين فح اما صدر منه ما ينافي اللطف فانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة
بعضهم من اهل النار وكل منهما مفسدة لافضائه الى الاغراء او الى الياس فلا يأتي بالطاعات ولا
يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس بمفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة ما للمطلق
ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى الكافر
كابي لهب والفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخبار النبي حتى يقتضي الياس ويقبح منه التعذيب
التعذيب مع منعه عن اللطف المكلف اذا منع المكلف عن اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر
بالمعصية لانه طالب اليها فيقبح التعذيب ح لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم ما لطفت بي كما
قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك
لو منعهم اللطف في بعثة الرسل لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح حالهم في
البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق يستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف
ولهذا لو بعث الانسان غيره على الفعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كالذي لا يلزمه حق
اهل النار ولكن كان حق الباعث على المعاصي لابد من المناسبة يعني لابد ان يكون بين اللطف والملطوف
فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا

فان لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يكن ايضا كونه لطفا
في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا ترجيح بلا مرجح ولا يخفى ان قوله
ولا ترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين يعني المنتسب اللطفية والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء
يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطفية استدعائه الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا فوجوده
باعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف
معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة
بينهما لم يكن له داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل
وان لم يكن كافيا وجب التفصيل [illegible] لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي
بينهما في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد اللطف على جهة الحسن يعني
لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير
يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل من الفعلين مشتملا على جهة المصلحة المطلوبة
من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعني يشترط في كل
واحد من الامرين اللذين يكون كل منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا اذ القبيح [illegible]
ويحسن الالم [illegible] … يعني [illegible] الله تعالى ومنا وحسنها [illegible]
او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او كونه [illegible] وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع
من اللطف لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدنيا
اما مضرة او منفعة [illegible] اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق [illegible]
او غيرها [illegible] مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم ووجهه فذهب التناسخية الى ان الالم
[illegible] انما يحسن [illegible] كانت [illegible] او بطريق المجازات [illegible] ولا وجه
والثنوية الى قبح جميع الالم [illegible] من الظلمة واختار [illegible] ان بعض الالم قبيح [illegible]
خاصة كالالم الصادرة من بعض المكلفين بالنسبة الى من لا [illegible] الله
تعالى ومنا [illegible] الاستحقاق او اشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه
او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي الملقى في النار او كونه واقعا على وجه الدفع

كما وقع

كما لو اوقع ضررا على الصائل اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم
الذي يفعله الله تعالى ابتداء [illegible] النفع [illegible] مشروطا باللطف للمتألم او غيره ولانه
خال عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف [illegible] وهما قبيحان [illegible] معلقا
او يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله مشتملا على
مصلحة على بعض المكلفين كما في الحدود [illegible] اللطف [illegible] الالم
[illegible] الا بد فيه من نفع [illegible] من حصول نفع او دفع ضرر [illegible]
الواقعة [illegible] الالم بسبب اللطف تقابله الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا [illegible]
اشتمال الالم على اللطفية يعني ان الالم [illegible] اللذة مشتملة على اللطف [illegible] الالم انما
يصير في حكم المنفعة [illegible] لم يكن طريقا لتلك المنفعة الا بذلك الالم [illegible] الوصول الى المنفعة [illegible]
كان الالم ضررا محضا قبيحا ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء
من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي
يتفاوت فيه اختيار المتألمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين [illegible]
زائدا [illegible] لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه [illegible] نفع مستحق
خال عن تعظيم واجلال [illegible] الالم الواقع ابتداء [illegible] والعوض نفع مستحق خال
عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاقه
فقوله مستحق يخرج به النفع المتفضل به [illegible] خال عن تعظيم واجلال
يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال الالم وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم
المستندة الى علم ضروري او مكتسب [illegible] يستند الى فعل [illegible] وامر عباده بالمضار او اباحته
وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور [illegible]
الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالم بالعبد كالمرض ونحوه فانه يجب على الله
تعالى [illegible] ظالما [illegible] قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت
من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يفعل
الله تعالى سبب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم [illegible]

النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه او كان مستندا الى ظن كان يغلب عند امارة
وصول مضرة او فوات منفعة فانه لما نصب الامارة للظن فيكون بالغم سببه فيجب عليه العوض
قوله تعالى الا ما يستند الى فعل العبد الخ الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب الله تعالى لا عوض
فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يجد العبد فيعتقد جهلا بنزول ضرر او فوات منفعة فلا عوض
فيها ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله عباده بالايلام الحيوان او اباحته
حتى كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او للندب كالضحايا فان العوض يجب على
الله تعالى لان الامر والاباحة بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة
البالغة في العظم حدا يعفو عنها وكذلك تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش بالايلام فان العوض يجب على الله تعالى
لانه تعالى مكنه وجعله مساويا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز بين الالم
المستحق والالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الالات فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف
الاحراق اذا القينا صبيا في النار واحرقته او شهد احدنا شهادة الزور فقتل بسببها فان العوض
يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب للحكمة من جهة اجراء العادة
والله تعالى قد منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه فلهذا وجب
على الملقي العوض دونه واما شهادة الزور فان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم
من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب على
الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى
بينه وبين المظلوم مع انه تعالى يقدر على منعه وما مكن المظلوم من منعه فلو لم ينتصف منه
اضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن
من ان الله تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه
فان لم يكن له عوض تفضل الله عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم فان كان المظلوم
من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعها فلا يتالم به
او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض لئلا يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم
من اهل العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه بحيث لا تبين تلك الاعواض بحيث

لا يظهر

لا يظهر لها التخفيف بان يفرق على الاوقات فلا يحصل الا السرور بحصول التخفيف في بعض [illegible] بحيث يظهر لها
التخفيف وهو معنى التاسع والعشرين [illegible] العوض الحسن [illegible] بما يختار معه الالم [illegible]
العوض انما يحسن [illegible] نفع [illegible] زيادة يختار معها [illegible] الالم [illegible] هذا النفع [illegible]
[illegible] يكون بحيث يختار والالم مع كونه منقطعا [illegible] علي ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى
انه يجب دوام العوض [illegible] لو انقطع [illegible] الا ان المانع من [illegible] مع انقطاع الحق
للالم [illegible] في الدنيا [illegible] على التاخير [illegible] الالم [illegible]
[illegible] مع انقطاع الحق [illegible] في الدنيا [illegible]
والمانع [illegible] لو انقطع العوض لزم دوامه [illegible]
[illegible] العوض [illegible] لزم دوامه [illegible]
[illegible] وجب دوامه [illegible] لم يكن [illegible]
[illegible] محل النزاع [illegible] بانقطاع العوض [illegible]
من [illegible] مع انه غير محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق [illegible]
[illegible] العوض [illegible]
[illegible] التعظيم [illegible] التعظيم [illegible] منافع [illegible]
[illegible] بخلاف الثواب فانه [illegible]
[illegible] بخلاف العوض [illegible] ولا يجوز اسقاط العوض [illegible]
في الدنيا وفي الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا [illegible] ابي هاشم [illegible] الى انه [illegible]
علينا [illegible] الظالم من المظلوم [illegible] بخلاف العوض عليه تعالى فان [illegible]
[illegible] العوض عليه تعالى [illegible] كل عاقل [illegible] العوض [illegible]
[illegible] كل عاقل [illegible] العوض علينا [illegible]
[illegible] الذي علم الله تعالى [illegible]
[illegible] ايضا وقال ابو الهذيل [illegible] الكثير من المعتزلة [illegible]
[illegible]

الذي يعطيه السلطان نفسه لا ما يأتي منقطع التعليق من الحاقه وعند انقطاع التعليق لا يكون الملك مختصا بالرزق
مانع من الانتفاع بالحرمة لا شرعية فلعله لحرمة قبل أن يستهلك بالمضغ والبلع لا يكون رزقا له الا بالملك
منع اطلاقه على الحرام أيضا لا يكون رزقا لأن الله تعالى منع من الانتفاع به وأمر بالاجتناب عنه
فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى السبب في ذلك الرزق وما يأتيه منه بغير فضل من الله فإن رزقه
ذلك الرزق حلالا والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب إذا طلب التوسعة على نفسه وعياله
وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب المنهيات وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا
والرزق عند الأشاعرة كل ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الإنسان والدواب وغيرها من الحيوانات
أو غيره مباحا أو حراما ملكا أو غير ملك مما لم ينتفع به ولذا كان السعي لا انتفاع لأنه يقال فيه رزقه
شيئا أو تمكن من الانتفاع به ولم ينتفع أن ذلك الرزق رزقا وعلى هذا يجوز أن كل أحد يستوفي رزقه ولا
يأكل أحد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم إلى أن الرزق كما يرزق به الحيوان من الأغذية والأشربة
لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان أو غيره وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة
واتحاد الوقت والمكان فالرخص والغلاء بيان انحطاط السعر عما جرت به العادة أو كان الانحطاط أو الارتفاع عن العادة
في ذلك الوقت والمكان وكذا ارتفاع السعر عما جرت به العادة إذا كان الارتفاع على ما جرت العادة به في ذلك
ذلك الوقت وذلك المكان ويستند ذلك إلى الله تعالى بأن يقلل الجنس المبيع ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء
أو يكثر جنس المبيع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستند إلى الناس أيضا كأن يجبر السلطان الناس على
بيع تلك السلعة بثمن معلوم ظلما منه وكاحتكار الناس الجنس وغير ذلك من الأسباب المستندة إلينا فيحصل الغلاء أو الرخص
بخلاف ذلك والأصلح هل يجب على الله تعالى أم لا فالأشاعرة والصوفية على أنه لا يجب وذهب المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى الأصلح
لعباده وفسروا الأصلح بأنه يجب الفعل عند وجود الداعي وانتفاء الصارف وعند ذلك يجب الفعل
منه وعند الزوم عند عدم العلة والمفسدة وجوب عليه بعضا استحقاق الذم على الترك فإن هذا لا يحتاج إليه
مفاسد هذا الباب الكثير من أن يحصى لذكر منها بعضها منها أن الأصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالأسقام والآلام
أن لا يخلق أو يموت طفلا أو يسلب عقله بعد البلوغ فلم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة إليه مع أنه فعل
ما يجب عليه في النار ومنها أن من زيد لم يكن أمانة الأنبياء والأولياء المرشدين وتبقية إبليس وذريته المضلين
إلى يوم الدين أصلح لعباده وكذا تخليدهم اطاعة ومنها أنه لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الإنعام
والإفضال ولم يكن شكرا لما يفعله تعالى للواجب كرد الوديعة وأداء الدين لا يستحق عليه شكر ولا
لدفع البلاء ولا لكشف الضر ولا سؤال من الله تعالى أن يفعل ما هو الواجب عليه ومنها أن ما يقدر الله تعالى عليه من الأصلح
فإن لم يفعله كان ظالما عليه ... فبل ... إذ لا يمكن أن ... الواجب ... ما لا يخفى

ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق بأقواله وأفعاله فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة
المبعوث إليهم له في أوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها أعني صدور الذنب عنه
لا يوجب متابعته بل يوجب مخالفته أما الأول فللإجماع المنعقد
على وجوب متابعة النبي ولقوله تعالى إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وأما الثاني
فلأن متابعة المذنب حرام ولوجوب الإنكار عليه لعموم أدلة وجوب
الإنكار عليه لعموم أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه إيذاءه المحرم
بالإجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة
ولو صدر عنه الذنب لزم أمور كلها منتفية منها أن يكون شهادته مردودة إذ لا شهادة للفاسق
بالإجماع ولقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالإجماع ولأن من لا تقبل
شهادته في القليل الزائل السريع الزوال من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم
ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن
له نار جهنم وقوله تعالى ألا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون
وقوله تعالى أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم لكن ذلك منتف بالإجماع ولكونه
من أعظم المنفرات ومنها أن لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
فإن المراد به النبوة أو الإمامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لأن المذنب قد أغواه
الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم
المخلصين لكن اللازم منتف بالإجماع ولقوله تعالى في إبراهيم ويعقوب إنا أخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف إنه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب

من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونهم مسارعين
في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خيرية في الذنب لكون اللازم
منتف بقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين
الاخيار ثم الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب وفي اي وقت فنقول الصادر عن الانبياء
من المعاصي اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ
او لا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا
او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية
وكل ذلك اما عمدا او سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي
مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود
بالمعجزة ثم الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب
مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء
النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي
وشوكة المخالف فكذا من نفي الكبائر بعد البعثة جوزه الحشوية وكذا من نفي الصغائر المنفرة
لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر وغيرها قبلها
وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر
والصغائر الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى
تجويز الصغائر عمدا ... ان المصنف اوجب العصمة عن جميع المعاصي كما هو ... كلام ...
في الشرح ... ان ما ذكره من الادلة لا يفيد ذلك فان صدور الذنب ... الصغيرة سهوا ...

قوله وجوز الشيعة اقول هذا افتراء عليهم لانهم يجوزون التقية على الامام لا النبي

بالوثوق

قبل البعثة

بالوثوق بقوله وفعله واما انها غير واجبة وبعد البعثة انما تجب فيما يتعلق بالشريعة — تركه
وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما لا يخل بالدعوة ولا يطعن والانكار على ما صدر منهم
ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ووجوب ... الزجر
والمنع واستحقاق العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك
فلا يتأذى به النبي بل ... وتجويز الكبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين
على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما اذا تاب
وعلى تقدير كون الخيرات للعموم ... بعض ... او كونه من زمرة
الاخيار لا ينافي صدور ذنب منهم سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة
الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا محل نظر ويجب
ايضا في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي لئلا ... من امر يتعلق
بما يوجب متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو لئلا
يسهو في امر تبليغه ولو اريد به ان لا يكون السهو في الامور الدينية عادة و
وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة
وشبهها من الامراض التي تنفر عنها الطبائع كالبرص والجذام وسلس الريح
والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه اي صدق — الخسيسة
النبي دعوى النبوة وظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد
مع خرق العادة ومطابقة الدعوى فقيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا يكون
مطابقة للدعوى فرد به عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لدعوى — النبوة

ايضا والمصنف سميها معجزة كاسيأتي واما قوله مع خرق العادة فهو لغو محض فلعله
من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر هنا قيد آخر وهو عدم المعارضة ليتميز عن السحر
والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي
ان انطق هذا الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب فلا جرم لا بد في تعريفها ان يزاد على المشهور
قولنا ومطابقة الدعوى اقول قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام المص وانما
كان ظهور المعجزة طريق المعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري
بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم
فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد
ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل
هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات
لافادة الظن وقد لا يعتبر لا في العقليات التي هي اساس ثبوت الشرائع
على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل
انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لشاهدة القرائن في افادة
العلم الضروري لحصول للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين فيما
اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه
وجعل مدعي الرسالة معجزته ان الملك يحرك تلك الحجب ففعل وقصة مريم وغيرها
يعطي جواز ظهور على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق العادة على يد غير النبي

من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة
الى منعه تمسكا باشياء والاشاعرة الى ثبوته والمصنف اشار اليه واحتج عليه بقصة
مريم وما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها
من قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك
وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي
لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى ومن غيره ايضا فيخرج عن ان يكون
امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نسلم خروجه عن حد الاعجاز
فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار
بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي
لزم التنفير عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وتميزهم عن
مشاركيهم فاذا شاركهم هان الخطب ولزم النفرة عن اتباعهم وتقرير الجواب انه لا نسلم
لزوم النفرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة بني آدم لهم والى هذا
اشار بقوله ولا التنفير ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق
على يده ولو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انه لا نسلم لزوم
عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو ممنوع فان النبي يتميز عن الولي بدعوى
النبوة والى هذا اشار بقوله ولعدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو
ظهر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا
انتفى الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى ولاية كما

[illegible marginal notes]

كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل الحاشر لظهورها مقارنة الدعوى ولهذا انما
تقول ولا ابطال الكل ومنها انه لو جاز ظهور خارق على يد صادق صادق غير
لجاز ظهوره على كل صادق فيلزم عدم دلالة ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان منع
ظهور الخارق كرامة صاحبه وهي لغاية محبة الانبياء والصالحين من عباد الله
الاولياء ولهذا اشار بقوله ولا العصمة ومعجزة قبل النبوة الا رهاصا واختلفوا
في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة
نبي قبل بعثته فهل يجوز ام لا واختار المصنف الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا
عليه السلام قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس ونطق الحجر
وتسليم الحجر عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم يعطي جواز ظهور المعجزة
على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواه
اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من
ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك ايضا واختاره
واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز وقد وقع ما نقل من مسيلمة الكذاب
لما ادعى النبوة فقيل ان رسول الله دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فعمي
عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا فالذين
اما انفرق على وجه الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل
ان ابرهيم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال نمرود انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما
فجاءت نار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العموم ولا يجب الشريعة اختلفوا في

هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا تجب
البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية تجب البعثة
في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية
الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن المعاصي لا يحصل الا بالبعثة فيكون
واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب بعض
والباقون الى انه يجوز بعثة النبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة ما نسخ شريعة
النبي قبله النبي الى شريعته واحده فكذا يجوز بعثة نبي تقتضيه العقول وذهب بعضهم
واصحابنا الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم
يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا واجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة لاشتمالها
على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته الى ما في العقول مصلحة
لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد
يدل على نبوته يعني ان نبينا محمد صلى الله عليه ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك
كان نبيا اما بيانا انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو
اما انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه عليه السلام تحدى به ودعى الاتيان بسورة من
مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء و
حصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة بغرائب
الشعر والمقارعة فعارضوه بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والاموال والذراري دون
المناقضة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا التواتر لكن

والمباراة
مبارات

وعند القارف والعارف جميع ذلك قطعي كما ان العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم كانوا
المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا المانع كعدم المبالاة وقلة
الالتفات واشتغال المهمات والمعجز اشار بقوله والمنقول معنا متواتر من المعجز
بعضها نوع اعجاز القرآن قيل الفصاحة وقيل الاسلوب وفصاحته معا وقيل الصرفة والاكثر
على اتفق الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة
القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم
في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام مع ما في الفصاحة والبلاغة من غرابة المعنى التي
اعترضها ومن البلاغة واطلاقها على الكل شائع وقال بعض المعتزلة اعجازه باسلوبه
الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقال
القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب
المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب
والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا يخلو عن غرابة القرآن انحطاطا بينا قاطعا
للاوهام وربما يقدر واحد على نظم كلمات على نظم القرآن على ما روي من ترهات
مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب
النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله
صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم
او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين
على التكلم بمثل مفردات السورة او مركباتها القصيرة مثل الحمد لله رب العالمين

وهكذا الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيها ان الصحابة
عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السورة والآيات الى شهادة الثقات
وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا
لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء
وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل
من احاد العرب قادرا على الاتيان بقصائد مثل قصائد امرئ القيس واقرانه واللازم
قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي لان في زمانه وكون كل
سورة مستقلة بالاعجاز ان كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز
وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وسند لها
بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن
نظمه وبلاغته وسلاسته وجزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل
يا ارض ابلعي ماءك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه
لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته
لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم المعارضة ابلغ في خرق
العادة الثالث قوله تعالى لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن
لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار
بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا
للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشار الى رد ما قاله اليهودي

وابطال شرع نبينا صلى الله [illegible] في شريعة موسى عليه مؤبدة
لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا للمصلحة كان ابطاله قبيحا وان
لم يكن فشريعة موسى ع مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة حكم
مؤبدة فيلزم تصديق اليهود بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة وهي تختلف باختلاف الاوقات
والاشخاص فاكد جواز النسخ بيانا ووقوعه فقال لنا وقع حيث حرم على نوح بعض
ما احل لمن تقدمه فانه جاء انه قال الله تعالى قال لادم وهو اذا خلق كل
ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على
على الفور على الانبياء المتأخرين عن نوح بعده اخره بعدما اباحه وجوزه
عن نوح ع وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم
مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام التي
نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى ع بالتأبيد مختلق في جزاء اليهود
وعن تأبيد شريعة موسى ع اي ما روي عن موسى ع انه قال تمسكوا بالسبت
ابدا ودوام السبت يدل على دوام شريعته مفترى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود
وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اعني تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم
لا يدل على المراد قطعا لانتفاء التواتر لان بختنصر استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق
منهم عدد التواتر والنسخ دال على عموم نبوته الى الكل السمعيات دالة على انه
مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى
زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب

[illegible] من قوله تعالى وما ارسلنا [illegible] بكر جميعا
[illegible] ادعى الى انه استمع نفر من الجن فيقولوا على
الذين كله فضل ازلية فوادم بعث الى السجود والادم وهو افضل من الملائكة
وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهرها على الانقياد
عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الموضعين امن الملائكة خلافا للفلاسفة
والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي وصرح بعضهم بان عوام
المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة وخواص الملائكة افضل
من عوام البشر واشار الى مذهب الاشاعرة تمسكا بان للبشر ما هو المضاد للقوة
العقلية وشواغل من الملكات العاجلة كالشهوة والغضب وسائر الحاجات
الشاغلة الموانع الخارجية والداخلية والمواظبة على العبادة وتحصيل الكمالات
بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق
الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد
يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا
يامر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس تعللا بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين
يدل على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها
ان آدم علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي
ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ولهذا قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات
والارض وبهذا يندفع ما يقال انهم لم يعلموا لحدهم اضعاف العلم باسماء [illegible]

العلية

نزل قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد منه
قريش استعجلوه بالعذاب تهكما وتكذيبا له فنزلت بيانا لانه ليس له انزال العذاب
من خزائن الله يفضحها ولا يعلم انه متى ينزل عليهم العذاب فيما وانه هو ملك فيقدر
على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل ع قلب مدن قوم لوط فكان فدلت
الآية على ان الملك اقدر واقوى فدل على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى حكاية عن الشيطان
ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة الا
على ولا كان الشجرة ارتقاء اليها والجواب انه اراد بالملائكة احسن صورة واعظم
خلقا واكمل قوة تمناها مثل ذلك وخيل ذلك اليهما لا انه الكمال الحقيقي والفضيلة
المطلوبة ولو سلم فغايته تفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه
شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك
بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية
لكونه ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف هذا الامر الوزير
ولا السلطان ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة
النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية و
الترفع عن العبودية لكونه روح الله وانه ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه
والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من فوقه في هذا المعنى وهم
الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام و

ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فلزم
تفضيل الانبياء المصطفين على العالمين والملائكة لتفضيلهم بالكرامة
من المخلوقات واحتج القائلون ايضا بوجوه عقلية ونقلية اما النقلية
فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم
لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالذكر
وترك الاستكبار عن السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك لان
اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم وقصدهم باستمرار الخوف والامتثال
ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم
بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله
بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته
مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه
الامور اسباب كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا
على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن
الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان
الملك افضل فكأنه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه

ولانه لانه على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم
ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل لذلك جهة سوى الافضلية والجواب
انه يجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة
اخفى فالايمان اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها
ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة
عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات
العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل
على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل
وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك الانسان
والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم مستوعبة
للمشقات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الفتور واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي
المنشئة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا
بانها مع كثرة المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ويحوزون عليها
وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي فبقيد الخلافة خرج
النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام
نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام والامام لطف يجب نصبه على الله تحصيلا
للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب او لا وعلى تقدير
وعلى تقدير وجوبه على الله او علينا عقلا او سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا

وقالت المعتزلة والزيدية عقلا وسمعا وذهب الامامية الى انه واجب على الله
عقلا واختاره العامة وذهب الخوارج الى انه غير واجب اصلا وذهب ابو بكر الاصم
من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن
وذهب ابو هشام الفوطي واصحابه الى عكسه بمعنى انه يجب مع الامن لاظهار شعائر الشرع
ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن و
وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة رضي الله عنهم
حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن النبي وكذا عقيب موت
كل امام روي انه لما توفي النبي خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا
فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن
يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر
في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد
الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا
بالامام وما لا يتم الواجب الا به وهو واجب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى و
استدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فلما ان يكون من القطعيات بل المشاهدات
وبعد عن البيان ان ذلك لا يحتاج الى بيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر
مما يزع القرآن وما يلتئم باللسان ينتظم بالسنان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح
المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع
ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما شاهدت من استيلاء الفتن

والتنبيه بالمعين تجربة هلاك من يقوم بجانبه الجور ورعاية البيعة وان لم يكن عالما بمعنى
في الصلاح والسداد ولم يخرج عن شائبة شر وفساد وقطعا لم يتم امر الدين
كمن هذه الطريق بدون دليل لا يصل الى مقصده ومستقر امره وقد يتجاوز
فنون هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل فانها عظيم يقوم لمقام الرئيس فينتظم امرها لاجله فيها
واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والقتل والهرج
فغاية الامر انه لا يحتاج الا الى رئيس مطاع منوط به النظم والانتظام لكون الرياسة يعم
رياستها لجميع الناس على شروطها وصيرورته على صلاح الدين والدنيا على ما هو المعتبر
في الامام لانا نقول انقطاعها عن عموم الناس موجب يؤدي الى صلاح الدين والدنيا بقصر
الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى التنازع والتشاجر
موجبا لاختلال امر النظام ولو اقتصر الرياسة على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصد
الاهم والعمدة العظمى ولنا الكبرى فيها الاجماع فانه تمام العلم بان الامام لطف ... جدا
لانهم اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعة وابعد
منهم بدونه ولا لطف وجب عليه تعالى بناء على اصلهم ولك ان تعترض
بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو
ممنوع فان اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا
لكونهما اقرب الى الاخلاص لاحتمال كونهما من خوف الامام
ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة
مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين

عن الامام

عن الامام فانه انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا
عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس
بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف لم يجب
واعلم انه اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن
الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر انه مجرد دعوى — عوى ٢
واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا — وتصرفه لطف م
يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي عليه السلام
قال لا يخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا
لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم تصرفه
من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف
على انفسهم وتقريبا الاستدلال ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل
لا نسلم ذلك اذ اعتقاد وجوده لكان انما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع
عن القبائح فنقول الحاكم بخلقه واعادته في وقت ما كاف في هذا المعنى فان
فان سكان القرية اذا انزجروا عن القبيح خوفا من الحاكم من قبل السلطان فيختفي — مختف ١٢
في القرية بحيث لا يرونه كذلك ينزجرون خوفا من حاكم على ان السلطان يرسل اليها
متى شاء وليس هذا خوفا من معدوم بل من موجود مترقب كان خوفا الاول
من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما او لا
فذهبت الامامية والاسماعيلية الى وجوبه [illegible] والباقون

فاحتج المصنف بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل
وبيانه ان المحوج الى الامام جواز الخطاء على الامة في العلم والعمل
فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لوجب له امام آخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار
بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولا بأس بان يقول لو سلم ان
الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا من وجوب نصب الامام ولا يلزم
منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فوجب ان يكون معصوما لانه
لو لم يكن حافظا لها واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع والجواب انه ليس
حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح
وان اخطاء في اجتهاده فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف
يصدونه وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة الثالث
انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب
الثابت بقوله واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
وهو مفوت للغرض من نصبه من امتثال ما امر به واجتناب ما
نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار
لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه و
اجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه
فالرد والانكار وان لم يتيسر فالسكوت على اضطرار الرابع انه لو اقدم على
المعصية لكان اقل درجة من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته

بفعله
لانه اعرف بقبائح المعاصي ومناقب الطاعات
فصدور المعصية منه اقبح من العوام

في اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن
من فعل المعصية فقال قوم لا واختار المصنف انه قادر على المعصية فقال
ولا تنافي العصمة القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما
كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في ان
الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه
لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واحتج عليه
بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون
مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا ونقلا
قال تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي
الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيمتنع
تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته
يعني ان العصمة من الامور الخفية لا يعلمها الا الله عالم السر فيجب
ان يكون الامام منصوصا من عند الله تعالى وسيرة النبي ايضا تقتضي
التنصيص على امام لانه اشفق على الامة من الوالد على الولد ولهذا لم يقصر
في الارشاد الى امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة
فمن لطفه وشفقته كيف يهمل امرهم فيما هو اهم المهمات ولا
ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص
مختصان بعلي اختلفوا في ان الامام الحق بعد الرسول من هو

فذهب الامامية الى انه علي رض ومختاره المصنف وذهب الباقون
الى انه ابو بكر رض احتج الاصحاب بان العصمة والنص كلاهما مختصان بعلي رض
اي العصمة والنص عليه موجود دون ابو بكر واحتج وهو الامام رض
اقول دعوى اختصاص العصمة بعلي رض ينافي ما تقدم من ان حقيقة
العصمة لا يعلمها الا الله وما قيل انهما مختصان بعلي رض لان عليا افضل الصحابة
لما مر والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول
قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا
عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص
فيه مصادرة لا يخفى والنصوص الجلية قوله عم مخاطبا لاصحابه سلموا
على علي بامرة المؤمنين والامرة بالكسرة الامارة من الامير الجليل صاحب
امير وقوله لعلي رض انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله مشيرا
الى علي رض هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا
لقوله عم وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويؤازرني يكن اخي
ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي عليه السلم واجيب بانه لو
كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا
لعلم الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر نقلها الينا
واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم
يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ترددهم

قالت الانصار منا امير ومنكم امير وقال طائفة الى ابو بكر واخرى الى العباس ولوى
الى علي رض ولم يترك تلك المجادلة اصحاب ومخاصمهم والادعاء الدلائل و
والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى النوبة
اليه وذلك حتى جعل في شيء من الاحكام اردت وكيف يظن من له ادنى
مسكة ان اصحاب رسول الله مع انهم بذلوا مهجتهم ودماءهم وقتلوا
اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله واقامة شريعته وانقياد امره واتباع
طريقته انهم خالفوا او قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص العظيمة
الظاهرة الدلالة على المراد بل ههنا امارات وروايات تفيد باجتماعها
القطع بعدم مثل تلك النصوص وهي انه لم يثبت عن ثقة من المحدثين مع
شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكا لانه
في امر الدين والدنيا ولم ينقل في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته
عند تأخره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين الاصل
ستة ونفر عليا في الشورى وقال العباس لعلي رض امدد يدك ابايعك
حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان
وقال ابو بكر وددت اني سألت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا
لا ننازعه وحاج علي رض معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي ولقوله تع
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون والمراد الجامع لهذه الاوصاف في علي رض وبيان ذلك انها

انما نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب رضه حين اعطى السائل
خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال
والولي كما جاء بمعنى الناصر جاء بمعنى المتصرف في الامور والاولى بالتصرف
يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو
المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين بقوله تعالى والمؤمنون
بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقام الصلوة
وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة هو الامام فتعين
علي رضه لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر
الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والموالي والمحب على ما يناسب ما قبل
الآية فهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء
بعض فان اتخاذهم اولياء المنهي عنه ليس بمعنى التصرف بل
بالنصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فيجب ان يحمل
ما بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد
ونزاع ولا خفاء ان ذلك عند نزول الآية لم يكن في امامة الائمة الثلثة وايضا ظاهر الآية
ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة ان الامامة انما كانت بعد النبي عم والقول
بانه كانت له ولاية التصرف في امر المؤمنين في حياة النبي عم ايضا مكابرة وصرف
الآية الى ما يكون في المآل لا يستقيم في حق الله ورسوله عم وايضا والذين

امنوا

امنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين انها نزلت في حق
علي رضه لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه
مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى
انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او خاضعون
والحديث الغدير المتواتر ان النبي عم قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين
مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها
وقال مخاطبا يا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت
مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وهذا الحديث اورده علي رضه يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولفظ
المولى قد جاء بمعنى المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى
بالتصرف قال الله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي
عم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر
كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف
شائع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض
بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في
الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه
لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى
البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض

ولا خفاء ان الولي يقع بالناصر والمولى والمالك للتدبير امورهم والمتصرف فيهم بمنزلة
النبي وهو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف
وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم
والواقدي واكثرهم لم يرووا المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد
بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب
بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم
من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز
التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون
اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين
الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص
به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وكما تقول التلامذة
نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير
والتصرف وجه اخر لا يدل الحديث على الامامة ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة
وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلاثة قبله وحديث المنزلة المستفيضة وبيانه
ان اسم جنس مضاف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة
النبوة بقيت عامة باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا
في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة

قال رسول الله [illegible] انت مني بمنزلة
هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي [illegible]

هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حياة موسى بوفاته وان قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك
الا بطريق الامامة والجواب انه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع وبمنع عموم المنازل
بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام
زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع
بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي [illegible] الثاني فهلا
انما عنى المستثنى لظهور انتفائها او بوسط العموم فليس من منازل هارون الخلافة
والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة فلا دلالة
وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتأكيد في القيام بامر القوم ولو سلم
فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بالموت لقصور فيها او نقصا
بل لانها تكون مع الحالة لاجل استقلال بالنبوة والتبليغ بالاحكام
من الله ولعل قوله وقد ادعى لو بقي موسى لما يكون لنبوة وقد انتفت
النبوة في حق علي فينتفي ما يبتنى عليها ويتسبب عنها بعد التسليم لا يدل
على نفي امامة الائمة الثلاثة قبله والاستخلاف على المدينة في غزوة تبوك
وعدم عزله الى زمان وفاته [illegible] للاستمرار على عدم العزل الحاجة
الى الخليفة بعد الوفاة اشد منه حال الغيبة [illegible] على [illegible] صحته لا يدل
على بقائه خليفة بعد الوفاة اشد منه لا قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه
ولقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني [illegible]
في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين

سيما على اولاده الطاهرين وهم فعلية اثبات خلافته لانتفى خلافة الآخرين
ولانه افضل من غيره من الائمة لما سياتى وامامة المفضول قبيحة عقلا ولجميع الصفات
ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من
من الاقوياء ومحاربته الجن فى بئر ذات العلم وقتل الثعبان على منبر الكوفة قال العنبر فقال انا من حكام الجن
اشكل عليه مسئلة لم يعرفها ومنها المعجزة العظيمة فى القليب وهى انه لما
توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير
فوجد واصخرة عجزوا عن نقلها انزل فاقلعها ورمى بها فظهر بعين ماء عذب
فشربوا ثم اعادها وكلماردى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربته الجن رووا انه جماعة
من الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبى حين مسيره الى بنى المصطلق فاو علياء وقتل
منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من وقائع التى نقلت عنه وادعى الامامة
فيكون صادقا يعنى انه ادعى الامامة فظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة
فيكون صادقا فى دعواه واجيب بانه لا نسلم انه اذا دعى الامامة قبل ابى بكر ولو سلم
فلا نسلم ظهور تلك الامور فى مقام التحدى ثم اراد ان يثبت امامته بان يبين
عدم صلاح غيره للامامة حتى يثبت امامته بالضرورة فذكر اولا دلائل عامة تنفيها
فيهم بالمرجع ثم ذكر مطاعن لواحد واحد اما الدلائل العامة فمنها ما اشار اليه بقوله
ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبى صلى الله عليه وسلم حين بعث
لم يكن على من جبابرة البالغين التكليف فلم يكن كافرا اصلا ومن عداه من الائمة فانهم
كانوا بالغين فكانوا كافرين وانكار فرط الامر بعد مما وانكافرون هم الظالمون

والظالم

والظالم لا يصلح للامامة بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فى جواب ابراهيم حين
طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافى بين الظلم والامامة
ولا تنافى اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله وكونوا مع الصادقين فانه فى
الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون
وغيره ليس من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته ما هو الا على
واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار بقوله ولقوله تعالى واطيعوا الله و
اطيعوا الرسول واولى الامر منكم امر باطاعة المعصومين لان اولى الامر لا
الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح وغيره
غير معصوم بالاتفاق فالامر باطاعته لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة
غير على غير صالح للامامة لظلمهم بتقدمهم عليه هذا الكلام لما سبق فكانه من
طغيان القلم واما مطاعن ابى بكر فمنها انه خالف كتاب الله تعالى فى منع ارث رسول الله
بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص
الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد واجيب بان الخبر الواحد وان كان
ظنى المتن فقد يكون قطعى الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظنى الدلالة
ولو كان قطعى المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك فى اصول الفقه
على ان الخبر المسموع من فى رسول الله لم يكن فوق المتواتر فى حق الراوى فى
كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع
فاطمة من فدك وهى قرية بخيبر مع ادعائها النحلة لها وشهد بذلك على

وامرأة فلم يصدقهم وصدّق الازواج اى ازواج النبي ع في ادعاء الحجرة من

غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامامة ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز

اى فدكا الى اولاد فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا

فان هذين الامرين اعنى رد عمر بن عبد العزيز فدكا الى اولاد فاطمة واجيب بانه

لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة

المدعى وان جوز له الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها

ما اشار اليه بقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا

ايضا نقول لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء شرط العصمة وانما

ومنها ما اشار اليه بقوله وبقوله ان لي شيطانا يعتريني يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان

استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني بيانه انه اعترف انه كان

لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة

بانه على نفي صحته قصد به التواضع وهضم النفس وجرى

ان كل مولود له شيطانا وقوله وان عصيت فجنبوني لا يقتضي صدقها

فمنها ما اشار اليه بقوله وبقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شر(ها) ...

تدبير واتيانا على اصل واجيب بانه ليس المراد انها كانت فجاة ووقعت بغير

ما شاورنا فلو بيّنا انها كانت فجاة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها

فمن عاد الى مثلها المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة وكيف يتصور منه

القدح في ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تفضيله وفي انعقاد البيعة له ...

قوله وان فرض عصمة المدعى ان هذا الاقرار لا يخفى ان لازم ذلك ان ابراهيم الخليل لو ادعى شيئا وشهد له عيسى وموسى عليهم السلام مثلا لم يرد بعدم النبوة ولو ادعى ابو جهل على رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من عرضه يلزم ان يحكم لابي جهل الى الشرع على عرض المسلم بعد ... وهذا الكفر محض

بعينه
...

حذرا من عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاءة وبغير ...

خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للامامة حيث

قال وددت اني سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع

اهله واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به طلب النص الجلي ونفي

الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول ع في الاستخلاف والرسول عليه السلام اعرف

بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا ~~بل استخلف~~ و

واجيب بانا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف واجيب بانه ثم لم

يستخلف احدا لو استخلف لجاء الاحتجاج به عند الاشاعرة فاما عند الشيعة فعليا

ومنها انه خالف الرسول صلى الله عليه وسلم في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع امور

المسلمين مع ان النبي ع عزله بعد ما ولاه امر الصدقات واجيب بانا لا نسلم انه عزله

عنه بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا

فانه ليس عزلا ولو ثبت فليس ... اي مجرد فعل ما لم يفعل النبي ع مخالفة له وتركه

لاتباعه واما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف الرسول

صلى الله عليه وسلم في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد النبي ع

عليه السلام ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذ وا جيش اسامة فانه قال في مرضه

نفذوا جيش اسامة وكان الثلاثة في جيشه وجرى عليه

النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي ع لان غرضه التنفيذ

ان تخلوا ... عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي ع ولهذا

جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا عليه السلام واجيب بمنع صحة ذلك وقد

قوله ابو بكر وددت اني سألت ... ما جزم بالمستخلف ... هذا الجواب ... فان الدليل الاول

الجيش ... الوقت ...

اسامة عليهم ثم هو افضل وعلي لم يول عليه احد وهو افضل من اسامة ثم تولية اسامة
عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد ان عليا افضل من اسامة ثم ثبت واجيب بانه
فلعله لم يول غيره لتفضيله فلا يكون اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يول عملا
في زمانه صلى الله ... وبعثه النبي الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأ على الناس في موسم
وامره ... وليعلمهم السورة وان لا يقربوا ... ولا يطوفوا ... فبعث بها عليا عليه السلام
وامره ان ياخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بانا لا نسلم انه لم يول عملا في حيوة
النبي ص فانه امره في الحج سنة تسع في الحيوة وقد استخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه ولئن
سلم انه عزله عن قراءة سورة براءة لا يلزم عزله عن ولاية الحج فان ذلك ... القراءة
بل لانه قال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا احدثوا المواثيق
والعهود كان لا يتولاه الا اصحاب العهد او رجل من بني عمه فرأى رسول الله ص ان يبعث
عليا ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار ولم
يعرف ... الفجاءة السلمي وقد نهى النبي ص عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار
ولم يعرف الكلالة ... فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله
وان اخطات فمن الشيطان وكتاب الله ... وسأل الجدة عن ميراثها فقال
لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي ص اعطاها
السدس واضطرب كثيرا في احكامه وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل على نقصه وعدم صلاحيته
للامامة واجيب عنه بانه ان اريد بانه ما كان جميع احكام الشريعة حاضرة عنده على سبيل
التفصيل فهو مسلم لكن ليس هذا ... بكر ... الصحابة ... الخ

المعنى

المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد بانه لم يكن من اهل الاجتهاد في
المسائل الفرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من ادلتها فهو ممنوع وقطع يسار السارق
لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان
ذلك في المرة الثالثة على ما هو راي اكثر الفقهاء واحراق الفجاءة السلمي لانه راى غلطه في
اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما مسألة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين
ان يبحثوا عن مدارك الاحكام ويسألوا من الحافظ بها علما ولهذا رجع علي في بيع
امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد
خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته
لجمالها وذلك تزوج بها في ليلة قتله وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال
لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لئن وليت
الامر لاقتلنك به واجيب بانا لا نسلم انه وجب على خالد الحد والقصاص فانه نقل
ان خالدا انما قتله لانه قال لبعض الصحابة ... فظن انه ارتد وكانت زوجته
مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدحه في ابي بكر
ولو قصد القدح فهو انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على البعض ومنها
انه دفن في بيت رسول الله ص وقد نهى الله تعالى دخوله في حيوته بغير اذن النبي
واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والمنع عن دخول
المؤمنين بيت النبي بغير اذن حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته
لانها كانت ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين عليه السلام لما امتنع

[illegible]

في البيعة فأمر فضرب الدار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم وأجيب عنه بأن تأخرهم
عن بيعة أبي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وأما كان لعذر وكفى له وعليه انقياده
وإخراج أعطائه وكان منقادا له في جميع أوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته للإمامة
وصحة بيعته وقال خير هذه الأمة بعد نبيها صلى الله عليه وآله أبو بكر وعمر ومنها أنه
رد على الحسنين لما بويع روي أنه لما صعد أبو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس
جاء الحسن والحسين ع وهذا مقام جدنا ولست له أهلا وأجيب بأنه لم يصح
الرواية ومنها أنه ندم على كشف بيت فاطمة ع قال ليتني تركت بيت فاطمة فلم أكشفه
وهذا يدل على خطائه في ذلك وأجيب بأنه لم يثبت الكشف عن الثقات وأما مطاعن
عمر فمنها أنه أمر برجم امرأة حاملة وأخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلام فقال له
إن كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال له إن القلم رفع عن المجنون
فقال عمر لولا علي لهلك عمر وأجيب عنه بأنه لم يعلم الحمل والجنون فقوله لولا علي
لهلك عمر باعتبار عدم مسابقته في البحث عن حالها ولم يتنبه على تلك الحالة و
بعضها لأن شأن الرجم أن يكون بحضرة الإمام فلعله بحث عن حالها بعد أمره بالرجم
الظاهر ومنها أنه شك في موت النبي صلى الله عليه وآله حين توفي فقال والله ما مات محمد
ولا يموت حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم ولم يسكن إلا بعد أن
حتى تلى عليه أبو بكر إنك ميت وإنهم ميتون فقال كأني لم أسمع هذه الآية وأجيب
بأن شكه في موت النبي لا يدل على جهله بالقرآن فإن تلك الحالة حالة تشوش
البلاء واضطراب الحال فالذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى

في أنه قال فقوله بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ عليه الجنون وبعضهم صار أخرس
وبعضهم أعمى وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وقوله
كأني لم أسمع يدل على أنه سمعها أو علمها لكن ذهل عنها ومع أنه فهم من قوله تعالى
أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الأرض
أنه يبقى إلى تمام هذه الأمور وظهورها غاية الظهور ومنها أنه قال كل الناس أفقه
من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق روي أنه قال
يوما فخطب من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا
ما أحل الله تعالى لنا بقوله وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه وأجيب بأنه
لم يشتهر تحريمه قط بل غايته أن يكون على سبيل الكراهة أو على نظر المصلحة
وقوله كل الناس أفقه من عمر على طريق التواضع وكسر النفس ومنها أنه أعطى أزواج النبي
وأقرض ومنع فاطمة وأهل البيت من خمسهم ومنها أنه فضل في القسمة والعطاء
المهاجرين على الأنصار والأنصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي
ومنها أنه منع المتعتين حيث صعد المنبر وقال أيها الناس ثلاث كن على عهد رسول الله
صلى الله عليه وآله وأنا أنهى عنهن وأحرمهن وأعاقب عليهن متعة النساء ومتعة
الحج وحي على خير العمل وأجيب عن الوجوه الأربعة بأن ذلك ليس مما يوجب قدحا
فيه فإن مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها أنه حكم
بغير الصواب فإنه خالف النبي حيث لم يعهد بتعيين الإمام وخالف
أبا بكر حيث لم ينص على إمامة واحد معين فأشار إلى الشورى وجعل الإمامة في ستة نفر

واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما ان تفويض ابي بكر عمر واحدا ليس

مخالفة للنبي ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلام على ما روي من ان فاطمة لما طالبت بالارث

بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها

فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب في يدها وخرقه ودعت عليه

ابو بكر وعاتبه على ذلك وانفقا على منعها عن فدك واجيب بمنع صحة الخبر كيف ولم يروه

احد من الثقات واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى امور المسلمين من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر

المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران

واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه ما اخرجه به اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح

مصر واساء عشرته فتظلم منه اهلها وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب بانه انما ولاهم

لظنه صلاحهم ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق

ومعاوية كان على الشام في زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي ومنها انه كان يؤثر

اهله بالاموال العظيمة من بيت المال ودفع الى جماعة منهم مبلغا عظيما حتى نقل انه دفع الى اربعة

نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانه لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وقوله

وثروته مشهور وايثار الاقارب بالاموال الخاصة مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى

لنفسه من المؤمنين وقد نهى الشرع لان النبي جعل الناس في الماء والكلأ شرعا سواء

واجيب بان ما حماه لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك لمصلحة

المسلمين ايضا ولا انه عهد عثمان لا لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه

اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا

حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضربه ابن مسعود ان صح فانه

لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله

طلب مصحفه منه فأبى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعله موافقا

لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا نسلم انه مات من ذلك وضرب عمار

كان لما روي انه ... واساء عليه الادب ... في القول ... الاخبار

بل على الائمة والامام التاديب ... ان افضى ذلك الى هلاكه فلا

عليه لانه وقع من التاديب ... ما ذكروه ... من الشيعة حيث ...

فلو كان ... ما بين ... جاز الى ...

في ... بعد ... الشام ... الناس ... الشيخين يقول ...

ما احدث الناس بعدهما ... ونبوا ... وركبوا ... الطيب ...

يفسد بها قوم ... الامور ... من الشام وكان ...

... عنه ... في ذلك ...

على ذلك تاديبا ...

...

ومات فيها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن الوليد

وجبها عليه اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر ... قتل الهرمزان ...

اسلم بعد ... واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة ... شرب الخمر ...

مطاعن عثمان

بانه اجتهد ورأى انه لا يليق بحكم هذا الفعل لانه [illegible]
على نفقة ثم شرب الخمر [illegible] الامر الى علي [illegible]
الصحابة حتى تبرأ وقال امير المؤمنين علي ع قتله الله فلم يبق [illegible] الصحابة [illegible]
وقد كان يحكم النبي [illegible] باستحقاقه [illegible] المسلمين [illegible]
[illegible] على ع قتله الله [illegible] ايام [illegible]
عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجتهد بان حديث [illegible] الصحابة [illegible]
[illegible] كان [illegible] بالمهاجرين والانصار [illegible]
[illegible] على السلام [illegible] دارهم [illegible]
[illegible]
[illegible] بالجنة والى عليه [illegible]
وعلو سابقته الاسلام [illegible] الى دار الاسلام [illegible]
ولم يرض [illegible]
لم [illegible]
لم يحضر المشاهد كلها وايضا [illegible] واحد البيعة
اي بيعة الرضوان [illegible] كانت بامر النبي [illegible] فضيلة علي ع
انه امام [illegible] البيعة مقام [illegible] افضل [illegible]
باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر [illegible]
المشركين فقتل ع الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم العاص

بن سعيد

بن سعيد ثم سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن
خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلثة الاف
من الملائكة مسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الراية بيد علي ع وفي غزاة
احد جمع له رسول الله بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة
وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي ع فاخذ الراية غيره فقتله علي ع ولم يزل يقتل واحدا
بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد
باصحابه على النبي فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس سوى علي ع
فنظر اليه النبي بعد افاقته وقال اكفني هؤلاء فهزمهم عنه فكان اكثر المقتولين منه وفي غزاة
الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين و
دعا الى البراز فامتنع عنه المسلمون وعلي ع يروم مبارزته والنبي يمنعه من ذلك
لينظر صنيع المسلمين فلما رأى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة
لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا فانه برز اليه فقتله الله
على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم
القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي ع وقال النبي لضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة
خيبر واشتهاره بها [illegible] وفيها كان الفتح على يد علي ع فان النبي حاصرهم بضعة
عشر يوما وكانت الراية بيد علي ع فاصابه رمد فسلم النبي الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا
منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال النبي لاسلمن الراية غدا الى رجل
يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار ائتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع اليه

البر فقصر من جانبه نزو اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي ع الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق
وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذ بيمينه ورماه اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون
عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال علي ع ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته
بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي ع في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم و
وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي ع سوى تسعة نفر علي ع وعباس
وابنه الفضل وابو سفيان بن الحارث ونوفل بن الحارث وربيعة بن الحارث وعبد الله بن
زبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي ع فانهزم المشركون وقتل علي
وصادفوا العدو فقتل علي ع اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من
الوقائع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي ع افضل لقوله
وفضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ولا تفاعل القوة حدسه وثالثها ملازمته
لرسول صلعم لانه صغيرا كان في حجره وبعد كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت وكثرة استفادته
مبلغ الذهن كان في غاية الحرص على استفاده وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية
اللهم اجعلها اذن علي ع فقال علي ع ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علي ع علمني رسول الله صلى
الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع
بعد غلطهم وقال النبي ع اقضاكم علي ع واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول
الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو وغيرها فان فرقه
المشايخ ينتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود الدؤلي دوّن النحو
بتعليمه وارشاده ولهذا قيل لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية

بتوريتهم

بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله
ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت
او في شيء نزلت من آية واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم والمراد
نفس علي لان اجماع المفسرين انه كان المراد به وفي النساء فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
لانهم الذين جاء بهم ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد ان يكون بعضا الغير
وغير فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ولا غير علي فتعين ان يكون عليا
دلالة على كونه افضل النبي ع ان دعاء المباهلة لقد لما كان في غاية الحب والشفقة
لهم وقال الناس ان رسول الله اهل بيته عليه العهد ولكن
اعطاه على غيره تدل على ذلك شجاعته منه من ايثار المحاوج على نفسه واهل بيته
حتى تصدق بقوته وقوت عياله وبات طاويا هو واهل بيته ثلاثة ايام حتى انزل الله تعالى
فيهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدقه في الصلوة بخاتمه
ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم
راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي صلعم واعرضهم عن لذات الدنيا مع انفتاح
عليه لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي
تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا
لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير وامرك حقير والله دنياكم هذه اهون
من عراق خنزير بيد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولا يشبع من طعام قط
قال ابو عبد الله بن رافع دخلت عليه يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير
يابسا مرضوضا واكل منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته قال خفت هذين الولدين

يلتفت يمنة او يسرة وهذا انص حتى على من لو ترك في عزمه ولو هرب
لحق بعض درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه تارة بجلد وتارة بليف
اخرى فقوته بالملح فان تعدى فبالملح والخل وان ترقى عن ذلك فنبات الارض فان ترقى فقليل
وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم حتى
روى ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا
يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لاقباله بالكلية الى الله تعالى وا
وسخاوته المشهورة معروفة والحلم حتى نقل عنه ... العفو ابنه
في دياره وجواره تعطيل العطايا مع عفوه عن مروان حين اخذه يوم الجمل مع شدة
عداوته له وقوله ... يوما ... وعفا عن سعيد بن العاص وكان
عدوا له ... العداوة ولما ... معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوا
الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم ففرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يمنعوا
هم الماء عن ذلك فقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واحسنهم
خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته قال صعصعة
بن صوحان كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه
مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا ويدل على ذلك ما روي ان
... وكم اسلام علي بن ابي طالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى وانا اول من
آمن بالله ورسوله لا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله صلى الله عليه وآله وكان بمشهد من
الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل
منهم

منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه قال عليه السلام على المنبر
بمشاهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم
ابو بكر ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل واكثر وافصحهم لسانا كما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقد
قال البلغاء ان كلامه عليه السلام دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واشدهم جهادا واكثرهم
حرصا على اقامة حدود الله ولم يداهن في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة
واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يستندون
قراءتهم اليه عليه السلام فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذه عليه السلام واكثر
... اخباره ... النبي ... اصحاب ... (margin: الشجاعة)
ما كنت ... القتال حتى ... وشق ... ووجد على كتفه ...
ثم ... مع ... كما اخبر بان اهل النهروان
قد عبروا ... لم يعبروا ... فقال ... جندب بن عبد الله
الازدي في نفسي ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله ...
لم يعبروا ... فهذا يدل على اطلاعه على المغيبات
واخبر عن قتل نفسه ... مقتل خالد بن عرفطة بوادي القرى
فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من
تحت المنبر فقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها وتدخل بها من هذا الباب
يعني باب الفيل فلما بعث زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالدا
وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لعن ...

غني في بيان وظهور المعجزة وتعليم الجهال وإعلاء كلمته واختصاصه بالقرابة والأخوة

فانه صلى الله عليه وسلم لما آخى بين الصحابة اتخذ عليا أخا لنفسه ووجوب محبته فانه

كان من أولي القربى ووجبت مودة القربى لقوله تعالى قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة

في القربى والنصرة لرسول الله صلى الله عليه وسلم يدل عليه قوله تعالى فإن الله هو مولاه

وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي على ما صرح به المفسرون

والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الأنبياء يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم من أراد أن ينظر

إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته

فلينظر إلى علي بن أبي طالب ووجب مساواته للأنبياء في صفاتهم والأنبياء أفضل من

باقي الصحابة فكان علي أفضل من الصحابة لأن المساوي للأفضل أفضل وخبر الطائر أهدي

إلى النبي طائر مشوي فقال اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير فجاء علي وأكل

والأحب إلى الله هو الأفضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وغيرهما من الأخبار التي

تقدم ذكرها وعدم سبق كفره فإنه لم يكفر بالله قط من حين بلوغه كان مسلما

مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فإنهم كانوا قبل بعثة النبي كفرة ولكثرة اشتغاله بتحصيل

المسلمين الكثير انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة نكايته وقوة شوكة

الإسلام وتقويه بالكمالات النفسانية كالعلم والشجاعة وحسن الخلق والسيرة

وشدة البأس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوج البتول

وأبا السبطين الحسن والحسين ولصيانة الكلام في عموم مناقبه ووفور فضائله

بالكمالات واختصاصه بالكرامات الدالة على أفضليته لما كثرت ثم رجح

في زيادة الثواب والكرامة عند الله بعدما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الإجماع

على أفضلية أبي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والآثار والأمارات على ذلك أما

أما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لأحد عنده

من نعمة تجزى فالجمهور على أنها نزلت في أبي بكر والأتقى أكرم لقوله تعالى إن أكرمكم

عند الله أتقاكم ولا يعني بالأفضل إلا الأكرم وليس المراد به عليا لأن النبي عليه السلام عنده نعمة

تجزى وهي نعمة التربية وأما السنة فقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر

في الخلافة ... ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل

عند الله وقوله لأبي بكر وعمر هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين

صلى الله عليه وآله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت أبا بكر خليلا ولكن هو

شريكي في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي وقوله وأين مثل

أبي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه و

وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عليه السلام حين كان يمشي أبو الدرداء أمام أبي بكر أتمشي أمام من هو

خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر و

مثل هذا الكلام وإن كان ظاهره نفي أفضلية الغير لكن إنما يساق لإثبات أفضلية المذكور

سلمنا أفادات أبا بكر أفضل من أبي الدرداء أو الرسول ليس الغائب من الطائفتين هو المساوي

مع ... وفادات في أفضلية ... فثبت أفضلية الآخر وعمر بن ... قال لعلي رضي الله عنه

أي الناس أحب إليك قال عائشة فقيل من الرجال قال أبوها قلت ثم من قال عمر ... النبي

لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي صلى الله عليه رأى ابا بكر وعمر فقال هذان

السمع والبصر واما الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه حي افضل امة النبي

بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير

بعد النبي فقال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل

من المسلمين وعن علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له الا تستخلف

[illegible] فقال ما اوصى رسول الله فأوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا فسيجمعهم

كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب

وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام

واطراف مصر وقهر فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور عددهم

وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح باب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وتزلزل

[illegible] وتثبيت الاركان وترتيب امور وتسكين الجمهور واقامة العدل ونصفة

الضعفاء [illegible] واعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وتشميره لاقامة [illegible]

في البلاد واعلاء كلمة الاسلام فبلغ الناس [illegible] وما كان له من الورع والتقوى

وتجهيز جيوش المسلمين والاتفاق على نصرة الدين والمهاجرين [illegible] وكونه ختنا

للنبي على ابنتيه [illegible] وترتيبه [illegible] عثمان في

الجنة وقوله الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء [illegible] الجنة [illegible]

والنقل المتواتر دل على [illegible] لوجوب العصمة واستقلالهم [illegible]

فيهم

فيهم ذهبت الامامية الى ان الائمة الحق بعد رسول الله اثنا عشر نفرا علي ثم ابنه

الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم

ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم

المنتظر المهدي رضوان الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين

على من بعده ويروون عن النبي انه قال للحسين عليه السلام ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة

تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول له شاب

هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحدث السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد

نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل

ويتشبثون تارة بانه يجب في الامام العصمة وغيرهم ليسوا معصومين اجماعا فتعينت

لهم وآخرون بانه لا يخلو الزمان عن المعصوم وقد بينا [illegible]

[illegible] موجودة في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة اذ

يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتأمل ما فيه من الطعن

على [illegible] ومحاربوا علي كفرة لقوله [illegible] حربك حربي ولا شك ان محاربة [illegible]

كافر ومخالفوه فسقة لان حقيقة امامته واضحة [illegible] واجبة [illegible]

يكون مخالفا سبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم

وساءت مصيرا والحق ان المحارب لعلي يكون مخطئا [illegible] ويكون [illegible]

ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محاربة كل واحد من الخلفاء الراشدين واما

مخالفته فلا [illegible] اما ان يكون عن اجتهاد او لا [illegible]

الى التفسيق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان اثما فلا
شك في فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين عليهم رضوان الله

في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد وهو دل

ذهب المليون الى امكانه

على امكان الثاني اختلف العقلاء في امكان وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا وذهب بعض
الاوائل الى امتناعه واحتج المص على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم
المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الآخر ايضا ممكنا والا لم يكن شيئين مثلين
هما مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان
يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين
احدهما انه لو وجد عالم آخر لكان كريا كهذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلين
الا بخلاء فرجة بينهما الثاني لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة
فان طلبت امكنة غير امكنة هذا العالم لزم اختلاف مقتضيات الطبائع مع تفقها وان طلبت
لزم ان يكون في الامكنة الاخر القسر بها والجذب عن الاول اما الاول ان العالم لو
وجد لكان كريا ولو سلم فلا نم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا متماسين
او عن الثاني انا لا نم انه يلزم اختلاف مقتضيات الطبائع مع تفقها او لجواز
ان يقتضي كل عنصر في عالمه مكانا ما في ذلك المكان فالنار من كل عالم تقتضي محيط هذا العالم والآخر
عالم يقتضي محيط هذا العالم وانا لم يشتد الشيء بالشدة المشهور اعني لجواز ان يكون
طبائع عناصر عالم غير مخالفة لطبائع عناصر عالم آخر وان كانت متماثلة في الجسمية الى
طبائع عناصر العالمين متساوية ولو عين الجواب من اشار بقوله واكثر ويقوى

الخلاء

او عدم في المتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يجوز ان يعدم ويفنى فاتفق
الفلاسفة الى امتناعه ذهابا الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب
الكرامية والجاحظ الى ان العالم حادث ومع ذلك يمتنع الفناء ونص الامام
وابو علي الجبائي جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى ان فناءه يعرف بالسمع
والمص اختار ان جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوعه بالسمع اما الاول فلانه ممكن
والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود ولو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الا
مكان الى الوجوب والى هذا المعنى اشار المص بقوله والامكان يبطل جواز العدم اوفيه
نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه اي العدم الطاري بعد وجوده فلا يلزم من ذلك
الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا
طاريا كان او سابقا وقد صرح بان ذلك مستقصى في بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني
فلان الدلائل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله كل من عليها فان ويبقى
وجه ربك ذو الجلال والاكرام ومثل قوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو
الاول والآخر والظاهر والآخرية في حقه انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء الخلق
وقوله يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب ونحو ذلك من النصوص القطعية ولهذا
الفناء اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله تأويل المتكلف بالتفرق كما قال
ابراهيم اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول
بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنع فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد
وتقرير الجواب ان يقال انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية

ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتناول العدم وتفرق الاجزاء وقال الشيخ
تفرق الاجزاء فانها بعينها بعد التفريق والذي يتجه هذا التأويل قصة ابراهيم فانه طلب
ان يريه احياء الموتى فاراه احياء الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه لو
عدم الجوهر لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر فناء او وجدت لتسلسل او انقلاب
الحقائق الى التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع
الاجسام لكونه ضدا وليس قائما بالجوهر قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء
واحدا يكفي لافناء الكل والمصنف ابطل هذا المذهب ولما كان متمايزا على اشياء ادعى احدها
ان الفناء موجود فلانه لو كان معدوما او قبل كان معلوما فان قيل ولا يلزم
يكون فانيا فرضنا انا موجودا استحال فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الوجوب والا لم يقبل الوجود واما للسبب وهو ضد
وجب يكون الشيء والى هذا اشار بقوله والا لتسلسل او انقلاب الحقائق والثاني
ابطال المذهب مما سواه لانه لو كان قائما بذاته لكان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر
قائما بغيره فلا بد ان يكون بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير لكنه ضد الجوهر
فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بنفسه لم يكن
ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال الثالث يعني به الموجودات فلان اعدام الموجودات
الاول او اعدام ذلك الموجود بان اعتبر منعه من الدخول في الوجود ليس هذا اولى من
لم يستمر ان الذي ابتدأ استلزم الترجيح والى هذا اشار بقوله ولا شبهة الاولوية
بعالاته محل تسلسل الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته محال لاستلزامه

الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا انتفى ذلك
البقاء انتفى الجوهر والمصنف ابطل هذا المذهب بان ابطال اثبات البقاء محال يستلزم الترجيح
بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول
يلزم الترجيح بلا مرجح لانه يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو البقاء
والجوهر الذي هو الباقي شرطا للاخر وتخصيص احدهما فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس
فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم
اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا
يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر يبقى ببقاء
قائم به ثم فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر وابطل المصنف المذهب
بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك
لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني وحصوله في الزمان الثاني
انما هو البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة
يقتضي وجوب البعث والاعادة قاضية بثبوت الجسماني ضرورة من دين محمد مع امكانه ولا يجب
فرض الكلفة اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين
الى ان المعاد الجسماني والروحاني والمراد بوجود الروح بعد موت البدن وقد امكن اثباته بالبراهين
العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب الاعتقاد على
الوجه الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما واحتج المصنف على اثبات
وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف الثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب

فيلزم توقف الشيء على نفسه

الشيء

على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود
لئلا يلزم الخلف في الوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ايصال الثواب
والعقاب بالمعصية في البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى عما يقولون علوا كبيرا
وهذا الدليل مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العوض للعدل واجب
على الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع
اما الروحاني فلانا نتيقن ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة كما
جاء في القرآن [illegible] ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند
ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله [illegible] يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يتحقق الا بالشرع لكن وردت في القرآن
آيات دالة كثيرة على اثباته بحيث لا يقبل التأويل منها قوله تعالى من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه ءاذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا [illegible] وانظر الى العظام
كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك
[illegible] المعاد الجسماني من ضروريات دين محمد [illegible] لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب
والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة
وقد [illegible] يجب اعادة خواص المكلف اشارة الى جواب شبهة تورد على المعاد

غير ممكن

غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء من بدن المأكول جزءا من بدن الآكل فالجزء
اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون
جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر
معادا بعينه وهذا مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة
جميع الابدان باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية قيد
من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضلة في الانسان الآكل
فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قوله ولا يجب اعادة الخواص للمكلف ثم ان كان
من الاجزاء الاصلية للمأكول اعيد فيه والا فلا وعدم [illegible] وحصول الجنة
[illegible] ودوام الحيوة مع الاحتراق وتوالد البدن وعدم تناهي القوى الجسمانية [illegible] لكن
[illegible] المذكورة [illegible] امتناع حشر الاجساد [illegible] لو ثبت المعاد الجسماني فان يكون عود
الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب خرق الافلاك
وهو [illegible] البدن من غير التولد [illegible] وهو قبيح [illegible] امتناع
الجنة [illegible] لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا يسعها لقوله تعالى وجنة
عرضها كعرض السموات والارض [illegible] يكون فوق الافلاك [illegible] ولان
[illegible] المحيط بجميع الافلاك محدد الجهات [illegible] عالم الجسمانيات [illegible] امتناع [illegible] الثواب
والعقاب بانه [illegible] دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان حصول
الثواب انما هو وصول [illegible] بالجنة [illegible] واجاب
المصنف عن الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكروا من الاحالات

حادثة لا ذكر فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان انخراقها ايضا جائزا على

ان عود الروح الى البدن في عالم العذاب لم يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك

جائز وما ذكر من حديث المجرد فهو مسلم على سلخه لا اصل لها ودوام الحيوة مع دوام

الاحراق ممكن والتبديل لا يخرج آدم عن آدميته والقول بالحشر [illegible] لا ينافي [illegible]

وكذا فعلها بواسطة ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال

والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الى فعل الواجب والمندوب وعن ضده

وهو ترك على مذهب ابي هاشم ترك القبيح ضدا والاخلال به او بالقبيح يترتب على الواجب لوجوبه

او لوجه وجوبه يعني يترتب استحقاق الفاعل الثواب والمدح على فعل الواجب بفعل الواجب

لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اي يترتب استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل المندوب

لندبه او لوجه ندبه والضد [illegible] ترك الاخلال به فانه اذا اخل به [illegible] استحق القبيح

الثواب والمدح اذا فعله لانه [illegible] والاخلال بالقبيح لانه [illegible] او لوجوبه

الاخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب [illegible] لما ذكر لم يستحق [illegible]

وكذا لو ترك القبيح ولم يتركه لكونه قبيحا لم يستحق المدح والثواب [illegible]

الثواب والمدح بفعل الطاعة لان [illegible] مشقة الزم الله [illegible]

من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا او لا [illegible]

اذ لو كان [illegible] لكان [illegible] وكما استحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن

للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب

لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب [illegible] وذلك لان المكلف

عن فعلها ويقرب الى ضدها واللطف على الله تعالى واجب ولدلالة السمع

من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لا

ستحقاق العقاب ولما كان لسائل ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا

لاستحقاق العقاب الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان

المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم ايضا فيلزم

اجتماع استحقاقين اي استحقاق المدح والذم في محل واحد وهو ممتنع اجاب

المص بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين يستحق

المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب

وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب

هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا

فبين المص بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء

اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه

شكرا على تلك النعمة من غير ان يكون ايجاب التكليف لاستحقاق

الثواب ويقبح العقل مع الجهل بالآخرة على بطلان هذا المذهب تقريره

ان العقل يقضي الحكم بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف ويجب الحكم

بان التكاليف ليست شكرا [illegible] منعه ويشترط في استحقاق الثواب

كون الفعل المكلف الواجب والمندوب او الاخلال به اى القبيح شاقا
اذ المقتضى لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا
يشترط فى استحقاق الثواب بفعل الطاعة دفع الضرر على فعل الطاعة فان
الطاعة صدورها عن الفاعل يمتنع الضرر عليها فلا فائدة فى اشتراط دفعه
مع المناسب لاستحقاق الثواب هو نفع الضرر شرطيه فى استحقاق
الثواب وكذا لا يشترط فى استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا
فعل المكلف المكلف به للوجه اى اذا اوقعه بوجه الوجوب او الوجوب او
لوجه الندب او المندوب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب با
للاهانة العلم الضرورى باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى
ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة
واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف
به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكل من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة
والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام
الثواب لاهل النعيم والعقاب لاهل الجحيم واختاره المص واحتج
عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب
على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية

يكون

فيكون لطفا واللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثانى
ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصى
وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد
المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح
والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا يحصل لصاحبه الالم بانقطاعه
والعقاب لو كان منقطعا يحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن
الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما سنأتى
متصلا بهذا البحث والى ذلك اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اى
يلزم بانقطاع الثواب الذى هو النفع حصول ضد الالم الذى هو نقيضه
وبانقطاع العقاب الذى هو الضرر حصول نفع السرور الذى نقيضه ويجب خلوصهما
اى خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان
انقص حالا من العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى
هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير
حصوله اى على حصول الخلوص فيهما فى العوض والتفضل واما العقاب فلانه
ادخل فى باب الزجر ولما كان سائل ان يقول ان الثواب لا يخلص عن الشوب

نقص الثواب يخرج خلوصه بالطريق الاولى
والى هذا اشار بقوله وهو ادخل فى باب الزجر

لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون متغصا اذا
شاهد من هو اعظم درجة ولا يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى
ويجب عليهم التحرز عن القبايح ويكون له مشقة فلا يكون الثواب خالصا من
الشوب وايضا فان اهل النار يتركون القبايح فيجب ان يثابوا بتركها
فلا يكون عقابهم خالصا عن شيء من الثواب اجاب المصنف فقال
وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبة فلا يكون متغصا
بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى
حد انتفاء المشقة وغناؤهم بالثواب يدفع عنهم مشقة ترك القبايح
واهل النار مجبول الى ترك القبايح فلا يثابون فيكون عقابهم
خالصا عن الثواب ويجوز توقف الثواب على شرط والا لم يثب العارف
بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف
على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على
ما شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير التصديق بالنبي
محضا ساقه ثابا والثاني باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان
العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي له معرفة مستقلة

فلم

لا يقطع بان الكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى الحق زعم الجاحظ والعنبري
انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه
مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون
الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالف وقال
كفار عهد رسول الله صلعم الذين قتلوا او حملوا الخلود وهم في النار
لم يكونوا عن اخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل
المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم
ولم يشرح صدورهم للاسلام ولم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل
المخالفين هذا الفرق المذكور الى ان قالوا العنبري وقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الملة لا الى الخارجين عن الملة
وكذلك اطفال المشركين فان الاكثرين لا يدخلونهم في العمومات ولما
روي ان النبي صلعم ناداهم في النار حين سالت خديجة عن حالهم
وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة
لما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم ولما ان
صاحب الكبيرة هل هو مخلد ام لا فذهب اهل السنة والامامية
من الشيعة وطائفة من المعتزلة الصالحية الى انقطاع عذابه واختاره المصنف واحتج
عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال

مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب
بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق
او بالعكس وهو المطلوب واما انه لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله
طول عمره ثم ارتكب كبيرة في آخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح
عقلا والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر التي
تمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا
فيها متأولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود على المكث
الطويل او بما قالوا ان الثواب والعقاب يجوز ان يكونا دائمين لا
نقطع بان المراد بدوام العقاب هو دوام عقاب الكفار عن الاثم
والعفو واقع لانه حقه تعالى فيجوز اسقاطه او لا ضرر عليه في تركه
ويحسن اسقاطه لانه احسان وقد اجمع انعقدت الامة على ان الله تعالى
يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر
قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة
من المعتزلة الى امتناعه عقلا وسمعا وذهب البغداديون منهم الى جوازه
عقلا دون سمعا واختار المصنف جوازه عقلا وسمعا بان العقاب

حق الله تعالى فجاز له اسقاطه حقه وبان العقاب ضرر على العبد ولا ضرر
من وعلى الله تعالى في تركه وكلما كان كذلك فاسقاطه حسن ويكون العفو حسن
فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان في حق العاصي حسن على الله
واجب [illegible] وجه حقيقة الا السمعية منها قوله تعالى ان الله لا
يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر
الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل
على العفو عن الصغائر وعن الكبائر بعد التوبة قلنا اجماع لو بعد
عن الغفران [illegible] مخالفة للاقرار من حيث بعض الحصر
[illegible] لا [illegible] بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به الآية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح الفرق
بانها [illegible] لكل واحد من العصاة فلا يلايم التعلق
بالمشيئة المفيد للبعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالمعصية التي
هي دون الشرك بل هذه الهبات تساوي الشرك بحيث لا يغفر ولا يغفر جميع
ما سواه والاجماع على الشفاعة فيبطل الزيادة للنافع وبطلها [illegible]
اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها

عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطال القسم
الثاني بان الشفاعة لو كانت بطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين
للنبي صلى الله عليه وسلم لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والثاني باطل
لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي اللازم لا يستلزم نفي
الشفاعة الى جواب حاصل المعتزلة وتقريره ان الله تعالى قال وما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى الشفاعة عن الظالمين فلا
يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه نفى الشفيع
الذي يطاع ونفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وبان السمعيات
متناولة بالكفار اشارة الى جواب اسئلة لا ثم مثل قوله تعالى
للظالمين من انصار وقوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى
فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات
متناولة تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نسلم العموم في
الازمان والاحوال وان سلمنا الكلام العموم السلب لا سلب
العموم ايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم
نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما ينبئ عن مدافعة
له تاثير في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة منها وثبوت
اثباتها له لقوله صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي

المتقدم الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم
الحق شامل للصنفين فالشفاعة فيهما اما في زيادة المنافع ام في اسقاط
المضار عنهم لانه يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع
او اسقاط مضار قوله فخرج بوجه وجه الابطال المذكور بغير زيادة كنا
شافعين للنبي صلى الله عليه وسلم ويمكن الجواب عنه باختلافهما باعتبار زيادة
فيطلب فيها اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم ثبوت
الشفاعة بمعنى الثاني للنبي صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها
في الاستقبال والمحقق ان ذكر الوجهين انما هو للتقرير والبيان لا
للتقييد والاحتراز والنادم على المعصية بقبحها لا لخوف ذلك العزم
الثبت على تقدير الخطور والاقتدار واجب عقلا لان قوما الضرر
هو العقاب واللوم منه ودفع الضرر واجب وما يندفع به الضرر ايضا
يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح والاخلال بالواجب هذا
عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين وما عند الاشاعرة
فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم
على ذلك القبيح لقبحه كي لا يثبت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها
لا ضرارها ببدنه واخلالها بعرضه او ماله او لغرض آخر لا يكون تائبا
وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك وان كان الندم على المعصية

يجوز الثاني لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن
لما ذكر من ان الندم فهو الندم بقبح المعصية لا لغرض آخر وكذا
الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لاجل
اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان
بالاداء او عجزه او لخوف النار لم يكن توبة ولا يصح من البعض يعني
اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة
اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال بواجب يلزم ان لا يصح التوبة
من قبيح دون قبيح لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح يعلم انه لم يندم
على القبيح لقبحه بل لامر آخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب
ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح
احتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب
دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب
عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبايح في القبح
عدم صحة الندم على القبيح لقبحه دون قبيح للزم من اشتراك الواجبات
في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المص
بقوله ولا تتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان
ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبايح بخلاف الاتيان بالواجب

لكونه

لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الاوامر
في الواجبات التي صدرت من الشارع الامر بها واحد منها بخصوصه
كالصلوة والصوم والزكوة مثلا فاذا ورد امر الشارع بالاتيان
بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت مثلا وفي التالي
لا يحصل الاتيان بالواجب الا باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير
فرق ولو اعتقد فيه الحسن بعض الناس لو اعتقد الثاني فعل القبيح
الحسن بعينه توبته من قبيح اعتقد قبحه دون قبح اعتقد حسنه
لحصول شرائط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستقر اي
الا استمرار العاشق وهو النادم احد الفعلين واستعظم الآخر من
القبح حتى ستيقن به وجعله بالنسبة الى العظيم كالعدم فاب
عن العظيم دون الحقير صحت توبته لانه تاب عنه لقبحه لكن ترك الحقير
وكذا قوله الثاني عن قتل الولد دون كسر القلم صحت توبته والفرق في الحقيقة
ان ترجيح الداعي الى الفعل على الصارف يحصل عليه او على الندم
على البعض خاصة دون البعض الآخر لا ستفادة ترجيح الداعي بالنسبة اليه
وان اشتراك الكل في الندم على القبح لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون
الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي
حينئذ عن الترجيح لا اشتراك كونه داعيا الى الندم على القبح لقبحه

في المتن الى ان الفصل ثان الافعال مع حسب المتنازع فاذا كان وقت
بعض الافعال داخلة في اداة بعض اخر اختص الفعل الذي يكون [illegible]
داخلة بالوقت وان استمر الكل بحيث [illegible] اولى الاحق بالمقام
ان يحصل ما ذكره من التحقيق فيه والتفرقة بين ترك القبيح والاتيان
بالواجب كما ذكره ابو علي في اخر كلامه مخالفا له وفي الترك الارجح
اشتراكه في وقع الندم [illegible] الندم عن بعض دون بعض وبهذا
كلام امير المؤمنين علي عليه السلام واولاده عليهم السلام وجوب التوبة
لا يتجزى عن بعض دون بعض [illegible] الاثر المذكور [illegible] على النايب
المقيم على معصية الذنب ان كان [illegible] من غير قبيح [illegible]
واجب كان [illegible] العزم [illegible] الى امر الله
النفس [illegible] في الشرب [illegible] الافعال بالواجبات [illegible]
[illegible] يجوز يحتاج الى الاداء كالزكاة [illegible]
[illegible] الذنب [illegible]
فاذا انتفى [illegible] كالصلوة والصوم [illegible]
مجرد الندم والعزم كما اذا [illegible] صلوة العيد وصلوة الجنازة وان كان
الذنب [illegible]
[illegible]

[illegible] البدن او الحصول [illegible] جناية الاقتصاص او العزم عليه
مع التعذر [illegible] الايمان لا يحق لصاحب الحق [illegible]
[illegible] الارشاد ان كان الذنب اضلالا [illegible]
من [illegible] النفس واداء الواجب او قضائه او ايصال الحق الى صاحبه
او العزم عليه [illegible] من التوبة بل واجب اخر خارج عن التوبة
[illegible] لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل
اذا [illegible] من غير تسليم نفسه للقصاص [illegible] حق الله [illegible]
[illegible] القصاص [illegible] معصية [illegible] توبة اخرى ولا يقدح
في التوبة عن القتل ويجب الاعتذار على المغتاب مع [illegible]
الذنب الذي تعلق بحق الادمي الاغتياب [illegible] على المغتاب الا
[illegible] ان بلغ الاغتياب اليه لانه [illegible] من الم الذنب
الاغتياب [illegible] الاعتذار [illegible] ما اغتابه الا
[illegible] وان لم يبلغ اليه [illegible] الاعتذار لانه لم يصل اليه
اليه [illegible] الاغتياب [illegible] كان [illegible] التوبة [illegible]
[illegible] قال الله تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم
اخيه ميتا فكرهتموه [illegible] التفصيل [illegible] ذهب بعض [illegible]
[illegible] يجب [illegible] الندم على التفصيل ان كان [illegible] القبائح [illegible]

وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا
وقال المصنف فيه اشكال لان الاجزاء حصل بالندم على كل قبيح صدر عنه
وان لم يكن مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا اشكال اي هل يجب
اذا تاب المكلف من المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه
اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك
ابطال الندم ورجوع الى الاصرار وقال المصنف فيه اشكال لان الانسان
لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما تقرب عنها متحملا
من فوت ندم عليها ولا اشتهاها لكان ابا عنها وكذا المعلول مع العلة
اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على
العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلول له
وجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء
حصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها ثم ذكر ايضا
اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى
قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في تلافي
فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذمه بالضرورة
واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في
حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى المظلوم ان شاء صفح وان شاء

بما ذكره والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة
فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة والمصنف
احتج على بطلان الاول بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب
لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة ولما بقي من التوبة
المتقدمة على المعصية التوبة المتاخرة عنها في اسقاط عقابها اي لما
الطاعة التي تسقط العقوبة بكثرة ثوابها والا لازم بطل القطع بان
من تاب من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عقاب التوبة لا
اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم والتاخير ولما اختصت
بمعصية معينة تسقط عقابها دون اخرى لان كثرة الثواب
الكل على السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي لولاه لا
لاختصاص وانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان يجب
التوبة يسقط بتوبة الكافر عقابه بسبب النار واشار المصنف الى جوابه
ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة
لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر
للكافر والفاسق مما اتفق عليه اكثر سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق
عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين
من المعتزلة وذلك لانه امر ممكن واخبر به الصادق فما امكانه فظ

اخبار الصادق بمنزلة قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه
الآية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء
فعلم انه غيره وهو قبل قيام الساعة وهو في القبر وقوله تعالى حكاية ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا في القبر
ومنها الدنيا لا احياء فيها الا للعذاب فيه والاحاديث المتواترة المعنى كقوله عليه السلام
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه عليه السلام مر بقبرين
فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بل لان احدهما كان لا يستنزه
من البول واما الآخر فكان يمشي بالنميمة وكقوله عليه السلام استنزهوا من البول
فان عامة عذاب القبر منه وكقوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته
الارض ضغطة اختلف بها اضلاعه الى غير ذلك من الاحاديث
الصحاح احتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف
لاهل الجنة والضمير فيها للجنة اي لا يذوقون اهل الجنة في الجنة
الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت
فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول
الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة

على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى
في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا
انما يمكن العمل بالظواهر التي يتمسكون بها اذا لم يكن مخالفة للعقل
فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا
يكون وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها المعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى
مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيها الحياة والمسألة والنزول
فبقاؤها مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع
والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار
رمادا ولو ذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا
فانا نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه بالضرورة وقد يجاب الاصحاب في
التفصي عن هذا اشكال القاضي واصحابه وانا نعرف موت المصلوب
لا يبعد في الاحياء المسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة
فانه حي مع انا لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي جبريل عليه السلام وهو بين
اظهر اصحابه مع ستره عنهم اما الصورتان الاخريان فان التمسك فيهما
على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا يبعد في ان يعاد
الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان
خوارق العادات غير ممتنعة في مقدورات الله تعالى وسائر الشبه

من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة ولا يستحيل ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع
الامة فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع
الموازين القسط ليوم القيمة وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه
فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية
وذهب كثير من المفسرين الى ان الميزان له كفتان وشاهين على
الحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره
بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف
اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء
ولهذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك
فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا
سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بان يوزن
صحائف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية
والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام
وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا
لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد به
الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون

ادق

ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو
المراد بورود كل احد على النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها
وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور
عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم
القيمة قالوا بل المراد طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح
بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل
المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما
وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول
المرور لكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء
والطيران في الهواء غايته انه خلاف العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على
من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو
كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه
ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب
وقال عم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد
قال الله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وقال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا
يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان

متناولة جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لاكثر
المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما انما تخلقان
يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما
عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب
والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من
بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا
قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتهما الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله
تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله تعالى
في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين
وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن
المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى
اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك
المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بحال الحكيم
وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص شاهدة بدوام اكل الجنة و
ظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك
على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته

لضعف

لضعف الوجود الامكاني فالمحق بالهلاك المعدوم وبان الدوام
المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث
يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد
والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة الثالث انه قال تعالى في صفة
اهل الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات
والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد
الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما
موجود والاخر معدوم وللتصريح في آية اخرى في ان عرضها كعرض
السموات والارض فيحمل هذه على تلك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة
اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى
حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك
به قال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث اي تصدق
واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه
به ضرورة تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق
خاص وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم انه عمل الجوارح وذهب
الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان

اونفلا ونهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصري الى انه الطاعات
المفروضه من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف
كان مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال بعض
هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابو حنيفة ولعل هذا
مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني
التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم اثبت للكافرين الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي
فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك
انهما متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من
يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين
الايتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو
التصديق اللساني فقط وللاشاعرة الايات الدالة على محلية القلب
للايمان اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم
وقلبه مطمئن بالايمان ومن تلك الايات الدالة على الختم والطبع على
القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع
الايمان منه ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله

لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه
واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان
فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه علم انه
التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع
ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما
ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع
لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما
نقلنا عنه صلى الله عليه وآله انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان
انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في
مواضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن
بالله ويعمل صالحا وظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وانه قد قرن
الايمان بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه
مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه
وهذا معنى عدم تصديق النبي في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة
والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه في شيء مما علم مجيئه به على
ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب

والى هذا اشار بقوله اما مع التصديق بدونه يعنى عدم الايمان
اعم من ان يكون مقارنا للتكذيب وهو ضد الايمان فى هذا التكذيب او لا يكون
لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعتذار الامام الرازى
بان من جملة ما جاء به النبى عم ان تصديقه واجب فى كل ما جاء به
فمن لم يصدقه فقد كذبه فى ذلك ضعيف لظهور المنع فان مثل الاستخفاف
بالشرع او الشارع او القاء المصحف فى القاذورات او شد الزنار
بالاختيار كفر اجماعا وان كان مصدقا للنبى صلى الله عليه وآله فى جميع
ما جاء به وح لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا
وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهى عنه علامة التكذيب وعدم
التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة عن الفساق
ولا حد الكفر مانعا لدخولهم فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر
فى الايمان مع تلك الامور التى هى كفر فانا نجوز ان يجعل بعض المحظورات
فى الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه
وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار
وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه
ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله فى كتب الفروع والفسوق خروج
عن طاعة الله مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق
مؤمن لوجود حد الايمان فيه خلافا للمعتزلة فى مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر
بل هو فى منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل
الى الواجب واجب وكذا النهى عن المنكر وهو المنع عن فعل المعاصى قولا او فعلا واجب والامر
بالمندوب مندوب وكذا النهى عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا فى وجوب الامر بالمعروف

والنهى عن المنكر

والنهى عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائى وابنه الى وجوبهما
عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختار المص فقال انهما واجبان
سمعا والدليل عليه الاجماع فان القائل قائلان بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه
باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه فى الجملة والكتاب كقوله تعم
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
وليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم دعوتهم على
ترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اى وان لم يجبا
شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع والاخلال بحكم الله تعم واللازم
ظاهر الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله لان كل ما
عقلى هو واجب على من حصل فى حقه وجه الواجب ولو كانا واجبين على الله تعم
فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع
وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكم الله تعم لانه تعم اخل بالواجب العقلى
وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اى شرط الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ان يكون
فاعلهما عالما بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التى يختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهى والمنهى و
الثانى الشرط الاخر ان يجوز فى ظنه تاثير امره ونهيه وافضائهما الى المقصود
فانه لو لم يظن الى انهما يفضيان الى المقصود لا يجب عليه والشرط الاخر

يجوز انتفاء المفسدة اي ظن المفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى
بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس من احوال
الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فبقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله
ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فانه يدل
على حرمة السعي في اظهار الفاحشة في الذين امنوا ولا شك ان التجسس
سعي في اظهارها واما السنة فقوله ص من تتبع عورة اخيه تتبع الله
عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس اشهاد الاولين والاخرين
وقوله ص من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليسترها ستر الله عليه وايضا
قد علم من سيرته ص انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها
ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين واذا اتفق
كل طائفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه هذا اخر ما تيسر لنا من شرح
تجريد الكلام والحمد لله على التوفيق للاتمام نفع الله به طالبي اليقين
وجعله ذخرا لنا يوم الدين
انه موفق ومعين

تم تم